KULTÚRÁK KERESZTÚTJÁN

VARGYAS GÁBOR

A megértés édes öröme

Terepmunka, politika, etika a Közép-vietnámi Felföldön



L'Harmattan

A megértés édes öröme. Terepmunka, politika, etika a Közép-vietnámi Felföldön

The Sweat Joys of Understanding. Fieldwork, politics and ethics in the Central Vietnamese Highlands

Vargyas Gábor

https://orcid.org/0000-0001-8881-5367

Antropológia, néprajz / Anthropology, ethnology (12857)

Délkelet-Ázsia, etnohistória, terepmunka-elmélet, etika, reflexivitás

Southeast-Asia, ethnohistory, fieldwork theory, ethics, reflexivity

DOI: https://doi.org/10.56037/978-963-414-885-2

Vargyas Gábor

A MEGÉRTÉS ÉDES ÖRÖME

KULTÚRÁK KERESZTÚTJÁN 28.

Az ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Néprajztudományi Intézet, az MTA kiváló kutatóhelye,
a PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék
és a L'Harmattan Kiadó közös sorozata

Sorozatszerkesztő:

Vargyas Gábor

• Vargyas Gábor

A megértés édes öröme

Terepmunka, politika, etika
a Közép-vietnámi Felföldön

ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Néprajztudományi Intézet, az MTA kiváló kutatóhelye
PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék
L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2022

A kötet a MTA Könyv- és Folyóirat-kiadó Bizottság 2020. évi pályázatának támogatásával, valamint a PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék és a Néprajzi Múzeum közötti együttműködés keretében, a Néprajzi Múzeum támogatásával jelent meg.

ISBN 978-963-414-885-2
ISSN 1586-1953

A kiadásért felel a L'Harmattan Kiadó igazgatója.
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979
harmattan.hu

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SLR
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Olvasószerkesztő: Tiszóczi Tamás
Borítóterv: Gembela Zsolt
Borítófotó: Áldozati szertartás a kávéskertben, a Quảng Trị tartománybeli „őshazában" maradt ősök tiszteletére. A szerző felvétele, Ea Hiu rurális község, Krông Pắc körzet Đắk Lắk tartomány, 2007.07.29.
Tördelte: Csernák Krisztina
Nyomdai munkák: Prime Rate Kft., felelős vezető: Tomcsányi Péter

A francia Délkelet-Ázsia-kutatás óriásai,
Georges Condominas, Jacques Dournes és Georges-André Haudricourt
emlékére, akik megtiszteltek barátságukkal

• TARTALOMJEGYZÉK

• ELŐSZÓ

Egy korábbi írásokat tartalmazó tanulmánygyűjtemény összeállításakor kérdésként merül(het) fel, hogy amit a szerző korábban befejezettnek és – mint ilyet – lezártnak tartott, valójában mennyire az. *Tempora mutantur, nos et mutamur in illis* („Az idők változnak, és mi is változunk bennük") – szól a latin mondás. Ez az érzés kerített hatalmába, amikor jelen kötet írásainak a válogatásába kezdtem. Jóllehet döntő többségükkel ma is elégedett vagyok, az újraolvasás során elkerülhetetlenül merültek fel bennem korábban nem látott problémák, figyelmen kívül hagyott szempontok, új meg új kérdések. Amit leírtam, mind igaz ugyan és vállalható, mégis másként látok már bizonyos eseményeket és tényeket, a hangsúlyokat esetleg máshova helyezném, érzékelem a körülmények hatalmát írásaimon. Ma már nem biztos, hogy ugyanezt ugyanígy írnám meg.

A feladat – 15 évvel a *Dacolva az elkerülhetetlennel* c. könyvem (2008) után újabb tanulmánygyűjteményt összeállítani a brúkról – eredetileg viszonylag egyszerűnek tűnt. Amikor azonban felmértem a számba jöhető írásokat, meglepetéssel konstatáltam, hogy távolról sem magától értetődő: a megjelenés helye, ideje és nyelve szerint számos tanulmányomnak többféle változata volt. Az, hogy kinek, milyen közönségnek, milyen célból, milyen nyelven írunk, hatással van a végleges műre. Miután egyszerre vagyok jelen a hazai és a nemzetközi szakmai színtéren, publikációim hol az egyik, hol a másik közösség számára íródtak, így az „eredeti" megjelenés után elkerülhetetlenül szembe kellett néznem az (oda- vagy vissza-) fordítás („ferdítés") kérdésével is. A fordítás mindig több, mint az eredeti gondolatok szó szerinti visszaadása: más kulturális környezetben mások a hivatkozott szerzők, mások a referenciák, más a tényanyag és az elmélet aránya, sokszor még a forma és a felépítés is különbözik. Az angolszász nyelvterületen napjainkban elvárt szerkezet (például az elején kötelező „abstract"-tal, aminek meg kell előlegeznie a végeredményt) nagyban különbözik a német vagy francia nyelvterületen korábban megszokott írásmódtól, nem beszélve a magyarról. Ha ehhez hozzávesszük, hogy a nemzetközi színtéren a hazainál sokkal szigorúbb anonim „peer review" rendszer működik – ami ugyan gyakran megint csak kulturális hagyományokat tükröz, ám mégis hasznos további szempontokat tud adni az elemzéshez –, érthető, hogy szinte egyetlen írásomnak sincs „csereszabatos" idegen nyelvi és magyar változata. Az egyik rövidebb, a másik bővebb; az egyikben több a tényanyag, a másikban nagyobb a hangsúly az elméleti

következtetéseken; időnként még a felépítésük is különbözik. Így amikor a mostani válogatásra sor került, a kérdést minduntalan fel kellett tennem: melyik változatot válasszam, melyik az, amelyik – *jelenlegi* felfogásom szerint – a legjobbnak, „véglegesnek" tekinthető?

Egy másik kérdés volt, hogy mit és mennyit is adjak itt közre. Kezdetben „nagyvonalú" válogatásban gondolkodtam: minél többet bele akartam zsúfolni a kötetbe, hogy lehetőség szerint „teljes" képet adjak elmúlt évtizedekbeli munkámról. Amikor azonban a tanulmányokat tematikus csoportokba kezdtem rendezni, egy, az elmúlt évtizedben egyre markánsabbá váló fókusz vagy írásmód tűnt fel bennük a számomra: saját magam jelenléte a terepen és az írásműben – divatos antropológiai műszóval élve, saját „pozicionalitásom" kérdése.

Miről is van szó?

Az antropológia posztmodern/dekonstruktív/reflexív/irodalmi fordulata, a *Writing culture*-vita (ld. Clifford–Marcus 1986) óta tudjuk, hogy az írás nem „ártatlan/ártalmatlan" folyamat. Az, hogy a valóságból mit veszünk észre, kulturálisan kódolt. Az objektivitás és az elhatárolódás nemcsak tudományos, hanem egyben retorikai folyamat is. A retorika pedig szoros összefüggésben áll az autoritás, a hatalom, a „vokalitás" és a reprezentáció (hierarchiát tükröző) kérdéseivel – azzal, hogy kinek a nevében beszélünk, kinek a hangját szólaltatjuk meg, kit képviselünk. Az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején az olyan fogalmak, mint az objektivitás, a reflexivitás, az episztemológia, a reprezentáció, a „szöveg", a retorika a nemzetközi antropológiában heves viták kereszttüzébe kerültek (ld. már a *Writing Culture* kötet alcímét is: *The Poetics and Politics of Ethnography* / Az etnográfia poétikája és politikája); megindult a terepmunka demisztifikálása (ld. Barley 1983), illetve megrendült a terepmunka alapján modellt alkotó, értelmező/magyarázó szubjektum „objektivitásába" vetett hit is. Az antropológiai kánon a korábbi merev természettudományos, „objektív" modelltől fokozatosan tolódott el egy humántudományibb, értelmezőbb, „szubjektívabb" hermeneutikai modell felé, ami az antropológiát társadalmilag konstruált és – érveléstechnikai eszközök révén hatást gyakorló – „retorikai" tudománynak fogja fel. Geertz elhíresült kijelentése, miszerint „minden társadalomtudományi szöveg ilyen vagy olyan módon »fikció« vagy konstrukció" (ld. Olson 1991: 245), nyilvánvaló túlzás ugyan, de végső soron a tudományos és a művészi ábrázolás- és írásmód közti különbségek elmosódásához, az antropológiai írásmód „irodalmiasításához" vezetett (ld. Geertz 1988). És jóllehet mára megszületetett mindezen folyamatok és ismeretelméleti viták kritikai reflexiója is (ld. Marcus 1998; Zenker–Kumoll 2010; LeBlanc 2012), nyilvánvaló, hogy az antropológiát úgy művelni, ahogy az a *Writing Culture*-vita előtt megszokott volt, nem lehet és/vagy nem érdemes.

A fentiekben dióhéjban vázolt elméleti kérdésfelvetések és problémák a magyar néprajztudományban és kulturális antropológiában csak több évtizedes késéssel jelentkeztek. Be kell vallanom, személy szerint engem is

hosszú ideig hidegen hagytak. Az 1980-as évektől kezdve minden erőmet és figyelmemet a terepre jutás, az ott látottak/tapasztaltak „objektív” megörökítése és közzététele kötötte le évtizedekig. A *Writing Culture*-vita valójában az alatt zajlott, amíg a terepen voltam. Időm, kedvem és lehetőségem sem igazán volt bekapcsolódni. „Klasszikusnak” mondható terepen, egy tradicionális szociokulturális antropológiai iskola képviselőjeként a brú kultúra hagyományos elemeire koncentráltam. A reflexivitásra és a pozicionalitásra irányuló érdeklődés és hajlam tehát nem elsősorban elméleti megfontolások vagy tudományos divat következménye nálam, jóllehet a folyamatosan változó nemzetközi környezet elvárásai, megújuló referenciái, az új meg új diskurzusok és szaktudományos művek nyilvánvalóan öntudatlanul is hat(hat)nak az emberre. Ahogy így, utólag megpróbálom saját utamat vagy „fejlődésemet” a magam számára is érthetővé tenni, magyarázni, az én esetemben inkább arról van/lehet szó, hogy 2007-es új terepmunkám körülményei és feltételei messzemenően hatottak gyűjtési módszereimre, azon keresztül pedig a terepmunkáról és az antropológiáról való gondolkodásomra is – és ez, párosulva az olvasmányélményekkel, majdhogynem észrevétlenül eredményezte azt, hogy a gondolkodásom fokozatosan átalakult.

Amikor 2007-ben, közel két évtized után újra fél évet tölthettem a brúk között, a Vietnámban végbement drámai gazdasági átalakulás következtében már mindenütt volt áram, ami alapjaiban változtatta meg a gyűjtés körülményeit. Hogy csak egyetlen dologra utaljak, amiről mára bebizonyosodott, hogy felbecsülhetetlen értékű, nem várt következményekkel járt a számomra: az áram lehetővé tette, hogy laptopot és digitális fényképezőgépet használjak. Aki élt valaha a világtól elzárva – áram, út, posta, telefon, bolt, pénz (vagy bármi, amit a „civilizáció” szóval szoktunk jellemezni) nélkül – és körmölte – napi 10-12 óra fáradságos testi munkát jelentő terepmunka végén, esténként, ceruzával, a tűzhely fényénél (vagy ami még rosszabb: az elemlámpát a fogai között tartva), törökülésben, görcsbe merevedő ujjakkal – a naplóját, az érteni fogja a különbséget, amire utalok. Mindarra, amire eddig gondolni sem mertem volna, most lehetőség nyílt! A laptop egész nap nyitva volt: a naplómat (plusz a fényképleltárt) folyamatosan írtam, ahogy valami történt, amit megörökítésre méltónak találtam (és mi *nem* az?), odaültem, és feljegyeztem (1. kép). Ez naponta több menetben akár több órás naplóírást is jelentett. Mindent leírtam, ami elhangzott, és nemcsak az adatot magát, hanem teljes beszélgetéseket, anekdotákat, pletykákat, mások által másoknak mesélt történeteket; ezen felül az elhangzás kontextusát, a rá adott reakciókat és kommentárokat, saját gondolataimat és véleményemet, érzéseimet, félelmeimet, vágyaimat és terveimet – egyszóval szinte mindent rögzítettem! Összeszámoltam: átlagos napi naplóbejegyzéseim 4–10 000 leütés között váltakoznak, az egész napló 976 000 n, azaz összesen 25 szerzői ívet[1] tesz ki, ami

[1] Egy ív = 40 000 n.

nagyjából jelen könyvem terjedelmével egyezik meg. Most – utólag – látom, milyen hatalmas forrásanyagot, adathalmazt jelent mindez; ráadásul olyan anyagot, ami korábbi terepmunkáim során döntően feledésbe merült, hisz az adott körülmények között egyszerűen remény sem volt a rögzítésére. És akkor még nem beszéltem a digitális fényképezőgép nyújtotta előnyökről! Immár nem kellett takarékoskodni a negatív filmmel, azt és annyit fényképeztem, amennyit csak akartam; nem kellett két fényképezőgéppel bajlódnom (egy a fekete-fehér és egy a színes felvételek számára); a felvételeket minden este letöltöttem és azon melegében beleltároztam, ami további beszélgetéseket eredményezett, ezek révén sokszor újabb információkhoz jutottam. (Ld. a kötet címadó tanulmányát.) A fényképezőgép tehát a legfontosabb pillanatok illusztrálásának technikai eszközéből *tudatosan használt* mindennapi mnemotechnikai rögzítőeszközzé vált. Summa summárum, harminc évvel ezelőtt még ha az – akkor – új irányzat szellemében akartam is volna reflexív antropológiai írásművet alkotni, nem tudtam volna (és nem is akartam!): amúgy is rövid, tényszerű bejegyzéseket tartalmazó naplómban – néhány ritka kivételtől eltekintve, mint a „tigriskaland" – szinte említés sincs magamról és az érzéseimről. Ma viszont más a helyzet: immár akarok is élni a lehetőséggel, és lehetséges is a számomra. Minden bizonnyal ez a körülmény az (egyik) oka annak, hogy a reflexivitás és a pozicionalitás mint témák egyre nagyobb hangsúlyt kaptak az utóbbi évtizedben közzétett írásaimban.

A fentiek szellemében, hosszas gondolkodás és számos – számomra fontos – írásról való lemondás után, Nagy Zoltán barátom és kollégám tanácsát megfogadva, úgy döntöttem: „a kevesebb több" – azokat az írásokat veszem be a válogatásba, amelyek ezt a részben öntudatlan szemléletváltást, illetve jelenlegi érdeklődésem csomópontjait tükrözik a legjobban. Az itt közreadott tizennégy írás döntő többségében az elmúlt tíz évben született, a legkorábbi 2010-ből datálódik, kettő pedig eddig publikálatlan kézirat, amely külföldi megjelenésre vár. Tematikai szempontból három nagyobb blokkra oszlanak:

1) Kutatásaim során mindig is kiemelt figyelmet fordítottam az etnohistória / történeti etnográfia kérdéseire (legátfogóbban ld. Vargyas 2000). Meglehet, a történelem iránti érdeklődés, a néprajz / kulturális antropológia történeti tudományként (is) való felfogása magyar képzettségemből, a magyar tudományosságba való belegyökerezettségemből egyenesen következik. A nemzetközi antropológiai színtéren azonban, különösen az utóbbi időben, igen élénk érdeklődés mutatkozik a délkelet-ázsiai népek – történeti forrásokból *nem,* vagy csak alig megismerhető – etnikus történelme iránt (ld. pl. Michaud 2000, 2006). E tudományos műhelyekkel személyes kapcsolatot is ápolok, így saját érdeklődésem és a nemzetközi trendek kölcsönösen fel- és megerősítik egymást.

2) Egy másik csoportot képeznek a terepmunkához kapcsolódó elméleti és gyakorlati problémák: a terepmunka politikai kontextusa, az ebből fakadó etikai követelmények, személyes dilemmáim. Ez a kérdéshalmaz, mint volt

róla szó, a kulturális antropológia posztmodern/reflexív fordulata óta a nemzetközi antropológia érdeklődésének homlokterében áll. Írásaimban speciális helyzetemből következően – kelet-európai „kommunista” országból származó antropológus, aki egy „kommunista” délkelet-ázsiai országban, Vietnámban végzett terepmunkát – elsősorban azokra a problémákra koncentrálok, amelyek a jelzett politikai körülményekből adódtak, sajátosan rám vonatkoztak, engem érintettek, s amelyek révén új szempontokkal tudok hozzájárulni a mainstream nemzetközi antropológia kérdésfelvetéseihez.

3) Végezetül az áttelepített brúk között végzett utolsó terepmunkámból (2007) nyilvánvalóan adódik a kulturális változás kérdésköre. A kulturális változás és a „re-study” az 1950-es évek óta az antropológia bevett témái közé tartozik (ld. Keesing 1953). Vietnámban (és Délkelet-Ázsiában általában) azonban az ismert történelmi körülmények miatt féltucatot sem éri el azok száma, akik hosszabb tereptapasztalattal, több évtizeded felölelő rálátással rendelkeznek egy-egy etnikum kultúrájára vonatkozóan. E tekintetben egyike vagyok a ritka kivételeknek, ami különös felelősséget ró rám és mindarra, amit a brúkról írok – kevéssel a brúk végső asszimilációja előtt.

Az első blokkba öt írás tartozik. „A brúk az időben és a térben”, negyedszázaddal francia könyvem (Vargyas 2000) és korábbi áttekintéseim után, átfogó képet nyújt a brúk földrajzi elhelyezkedéséről, nyelvi tagolódásáról, etnikus történelméről és kutatástörténetéről, benne saját magam terepmunkájáról, az áttekintést egész napjaink NGO-világáig[2] elhozva. Utolsó részében külön hangsúllyal szólok a „fejlődés/fejlesztés” címszó alatt kikényszerített kulturális változás, a fenyegető beolvadás példáiról.

Két részes „»Fent« és »lent«: »Zomia« és a brúk” című tanulmányommal az utóbbi évtized egyik legnagyobb horderejű nemzetközi vitájába kapcsolódom be saját (brú) anyagom alapján. A politikai közgazdaságtan és történeti antropológia világhírű szerzőjének, James Scottnak az elméletével *lényegét* tekintve – a délkelet-ázsiai hegyi törzsek kibújási törekvései az államhatalom alól – egyetértek. *Részleteit* tekintve azonban – például az „őslakosság” *versus* „az állam elől menekültek” kérdésében – fenntartásaimnak is hangot adok. Kritikai megjegyzéseim ugyanakkor nem jelentik azt, hogy a Scott–Salemink-vitában ne foglalnék állást egyértelműen Scott mellett, Salemink „a globalizáció vonzereje”, az „egyetemes ökumenékbe való betagozódás vágya” felvetésével szemben. Scott rálátása globális történelmi távlatot kölcsönöz mindazoknak az etnikai folyamatoknak, amelyek napjainkban és a közelmúltban a délkelet-ázsiai hegyvidéken zajlottak és zajlanak.

A következő három írás alapjául egy közel húszórás életút-interjú szolgál, amely „alulnézeti” perspektívából mutatja be a brúk közelmúltbeli történelmének néhány fontosabb eseményét. „Régi-új ideológiák, új kontextusok.

2 Angol NGO: „Non Governmental Organisation”, „nem kormányzati szervezet”, önkéntes, nonprofit civil szervezet.

Egy hegyi törzs, a brúk, a vietnámi háborúban" című cikkemben a brúk *történelmi forrásokból* kielemzett értékrendszerét és viselkedésmintáit az említett interjú alapján egy *újkori* történelmi kataklizma, a vietnámi háború idején vizsgálom. Arra a következtetésre jutok, hogy habitusuk és reakcióik, félelmeik és vágyaik évszázadokon keresztül feltűnő folyamatosságot mutatnak, ami tényszerű adatokkal támasztja alá Scott elméletét.

A „Két választás Vietnámban. Történelem alulnézetben" egy történelmi esemény, az 1956. március 4-i dél-vietnámi parlamenti választás krónikája egy brú hegylakó szemszögéből nézve. Az események kapcsán részletesen elemzem azt a történészek által eddig nem igazán vizsgált tényt (illetve mindazt, ami ebből következik), hogy az írástudatlan szavazók, így a brúk számára is, rajzok helyettesítették a neveket a szavazócédulákon.

Végezetül „Az Úr szava lemezjátszóról. Hittérítés és lokális reflexiók" a brúk között viszonylag későn megindult (protestáns) hittérítésnek tart görbe tükröt a „térítettek" – valójában egy meg nem térített brú férfi – visszaemlékezése révén.

A következő írás, jóllehet nyilvánvaló történelmi perspektívája van, át is vezet bennünket a terepmunka kérdéseit boncolgató következő blokkba. A „Terepmunka és történelmi emlékezet politikai rezsimek határán" önvallomás: saját vietnámi kutatásaimat és terepmunkámat helyezem benne történelmi-politikai és kulturális kontextusba. Talán ez az az írás, amelyben a reflexivitás és saját pozicionalitásom kérdése a legnagyobb figyelmet kapja. Ez utóbbi ugyanakkor lehetőséget ad arra is, hogy ehhez kapcsolódóan egy, a kommunista délkelet-ázsiai országokban általános gyakorlatnak tekinthető elvi-módszertani terepmunka-kérdést: a kötelezően mellénk rendelt és miránk „vigyázó" ázsiai (vietnámi) kollégáinkhoz/partnereinkhez fűződő viszonyt járjam körbe.

A „Terepmunka, politika, etika" témáját egy megtörtént eset szolgáltatja, amely drámaian tudatosította bennem, hogy a globalizált XXI. században a legváratlanabb módokon kerülhetünk szembe az etikai felelősség kérdésével. Egyik csomópontja egy brú sámánfejdísz, amely a ráaggatott „attribútumok" között egy amerikai katona dögcéduláját tartalmazta. Tanulmányomban az ebből következő etikai dilemmákat tárgyalom, többféle lehetséges választ vázolva.

A következő két fejezet valójában már nem is „reflexív", hanem „autoetnográfiai" írás. Itt rövid magyarázattal tartozom: az autoetnográfia olyan – viszonylag új – kutatási módszer, amely a kutató személyes élményeinek, anekdotikus tapasztalatainak és önreflexiójának a fényében mutat be (sőt kritizál) kulturális gyakorlatokat, hiedelmeket és tapasztalatokat, egyúttal tágabb kulturális-politikai-társadalmi kontextusba és jelentésekbe is helyezi azokat (Ellis 2004; Maréchal 2010; Hughes–Pennington 2017; Adams–Jones–Ellis 2015). Meglehet, mindkét írás túlságosan is személyes vallomás, reményeim szerint a fényükben mégis olyan jelenségekről tudok szólni, amelyek messze túlmutatnak rajtam, és a brúk, valamint társadalmi-politikai körülményeik

jobb megértését segítik elő. „És a megafon megszólal… Nem menekülhetsz! Személyes jegyzetek terepmunkámról (2007)" című írásom az ideológiai elnyomás egyik, napi zajforrásként megnyilvánuló eszközéhez, a falubeli hangszóróhoz kapcsolódó „élményeimet" illetve az elnémíttatásáért folytatott küzdelmeimet tárgyalja. A tanulság belőle az, hogy a terepmunka-körülményeket és -szabályokat megpróbálhatjuk ugyan megkerülni vagy magunk felé hajlítani, a rendszer ideológiai lényegével szembeni fellépés azonban eleve bukásra van ítélve.

„A »tigrisbőrös etnográfus«" az egyedüli írás a kötetben, amely 1985–1989-es terepmunkám élményein alapul. A Rusztaveli *Párducbőrös lovag*jára[3] hajazó cím önirónia: összeütközésem a falubeliekkel az elejtett tigris bőréhez kapcsolódóan tragikomikus történet, amely a keserű tapasztalat ellenére is megvilágító erővel járt a brúk döntéshozatali mechanizmusainak, személyközi összeütközéseket és társadalmi kríziseket kezelő stratégiáinak a megértésében.

Az utolsó blokk 2007-es terepkutatásomra alapozva a brúk közötti kulturális – többnyire vallási – változást mutatja be néhány írásban. A „Photoshopolt ősök" egy Vietnámban a 2000-es években ipari méretekben folyó jelenséget, régi fotók digitalizálását és visszamenőleges photoshopos manipulálását vizsgálja, végső kérdésként arra koncentrálva, hogy az így átalakított, „megnemesített" fotók hogyan hat(hat)nak a brúk identitására.

Az „Áttelepített ősök. Vallásos változások a közép-vietnami brúknál. Egy kutatás tanulságai" rövid, de átfogó összegzés 2010-ből, amelyet nem sokkal terepmunkámról való hazatérésem után jelentésként kellett elkészítenem a hallei Max Planck Intézetnek.

A „Kávéskert és rizslélek-virág. Vallási színlelés és/vagy szimbolikus emlékezés a Đắk Lắk tartománybeli brúk között" tanulsága, hogy a több írásban részletezett, rendkívül korlátozott terepmunka-körülmények ellenére is lehetséges – a házhoz láncolva – fontos etnográfiai témákat találni. A kávéskertbeli virág a korábbi rizsistennőre való emlékezés szimbolikus formájaként a kierőszakolt kulturális változás pszichológiai nehézségeire, egyben a brúk által eddig megtett út fájdalmaira utal.

Végezetül a kötet címadó tanulmánya, „A mangó és a megértés édes örömei. Egy gyöngyszem a brú beszédetnográfia kincsestárából" újfent a reflexív terepmunkához és a megértés folyamatához visz bennünket vissza. Egy költői formula lefordításához nem csak a teljes kulturális kontextus ismeretére van szükség, botanikai ismeretekkel is rendelkeznünk kell, és még akkor is – egy nem várt emocionális krízist követően – csak a „véletlenek szerencsés egybeesése" (serendipity) az, ami a kutatást kilendíti a holtpontról. A könyvet epilógusként a magyar szakmai tudományosság számára írt jelentés zárja, amely vietnámi fotókiállításaimhoz, illetve vietnámi nyelven megjelent

[3] *A párducbőrös lovag* a grúzok nemzeti költőjének, Sota Rusztavelinek az eposza, amely 1189 és 1207 között íródott.



1. kép. Vargyas Gábor a laptop mellett

könyvemhez kapcsolódóan munkásságom vietnámi recepcióját mutatja be („Könyv és fényképkiállítás a brúkról – Vietnámban. 2018–2019").

Bármennyire el szerettem volna kerülni, a kötet írásai között időnként óhatatlanul ismétlődések és átfedések mutatkoznak. Az ok nyilvánvaló: az eredetileg önállóan publikált írásokból bizonyos információk szükségszerűen elhagyhatatlanok (a brúk földrajzi elhelyezkedése, általános kulturális vonásaik, terepmunkám színhelyei és ideje, a szárazrizs- és a nedvesrizs-termesztés különbsége stb.). Hosszas morfondírozás után ezeket az ismétlődő részeket mégis megtartottam. Nem valószínű, hogy az egész kötetet egyvégtében sokan fogják végigolvasni, így az ismétlődések remélhetőleg keveseket fognak zavarni. A fejezetenkénti olvashatóságot viszont nagymértékben elősegíti, ha az információkat ott és akkor kapja meg az olvasó, amikor szüksége van rá. Ugyanígy, a lábjegyzetek között is vannak átfedések. A kötet kezelését azonban igencsak nehézkessé tenné, ha egy lábjegyzetbeli információért oda-vissza kellene lapozgatni az írások között. Ugyanezen ok miatt megtartottam a tanulmányok önálló bibliográfiáját is minden esetben. Végezetül az írásokat nagy általánosságban nem aktualizáltam, néhány esetben azonban, amikor ez nem igényelt nagyobb beavatkozást (például a brúk lélekszáma a legutóbbi népszámlálás nemrég publikált adatai alapján), mégis megtettem.

Előszómat avval kezdtem, hogy az írásműveinkhez való viszonyunk az időben változó. Nem biztos, hogy amit ma lezártnak, véglegesnek tartunk, ténylegesen az. Mégis van egy pillanat, amikor muszáj „elengedni" őket. A kötet nyomdába adása tipikusan ilyen pillanat. Nem tehetek mást, mint remélem, hogy olvasóim nem fogják szememre hányni, elhamarkodott lépésnek tekintve a döntésemet.

Bibliográfia

Adams, Tony E. – Jones, Holman S. – Ellis, Carolyn (2015): *Autoethnography: Understanding Qualitative Research*. New York, Oxford University Press.

Barley, Nigel (1983): *The Innocent Anthropologist.* London, Colonnade Books. [Magyarul: *Egy zöldfülű antropológus kalandjai.* Budapest, Typotex, 2006.]

Clifford, James – George Marcus (eds.) (1986): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

Ellis, Carolyn (2004): *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography.* Walnut Creek, AltaMira Press.

Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives. The Anthropologist as Author.* Standford, CA., Stanford University Press.

Hughes, Sherick – Julie Pennington (2017): *Autoethnography: Process, Product, and Possibility for Critical Social Research*. Thousand Oaks, CA., SAGE Publications.

Keesing, Felix Maxwell (1953): *Culture Change; An Analysis and Bibliography of Anthropological Sources to 1952.* Stanford, California, Stanford University Press.

LeBlanc, Robert J. (2012): Review of Zenker and Kumoll, Beyond Writing Culture. *Anthropology & Education Quarterly,* 43: 448–449.

Marcus, George E. (1998): „That Damn Book": Ten Years after Writing Culture. *Ethnografica,* 2 (1): 5–14.

Maréchal, Garance (2010): Autoethnography. In Albert J. Mills – Gabrielle Durepos – Elden Wiebe (eds.): *Encyclopedia of case study research*. Thousand Oaks, CA., Sage Publications. 2. köt. 43–45.

Michaud, Jean (2006): *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif.* Lanham, Maryland – Toronto – Oxford, The Scarecrow Press, Inc.

Michaud, Jean (ed.) (2000): *Turbulent Times and Enduring Peoples. Mountain Minorities in the South-East Asian Massif.* Richmond, Surrey, Curzon Press.

Olson, Gary A. (1991): The Social Scientist as Author: Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction. *Journal of Advanced Composition,* 11 (2): 245–268

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas Gábor (2008): *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan.

Zenker, Olaf – Karsten Kumoll (eds.) (2010): *Beyond Writing Culture. Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices.* New York, Berghahn.

• KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

2008-ban, *Dacolva az elkerülhetetlennel* című tanulmánykötetem előszavában négy sűrű oldalon mondtam köszönetet mindazoknak a személyeknek és intézményeknek, akik és amelyek Magyarországon, Vietnámban, Franciaországban és másutt terepmunkáim, levéltári és könyvtári kutatásaim, külföldi ösztöndíjaim, publikációim során segítséget nyújtottak a számomra az 1985 és 2008 közötti időszakban. Mindannyiuk nevét újra felsorolni itt nem tudom és nem is lenne értelme – továbbra is hálával gondolok rájuk.

A köszönetmondás fonalát felvéve ott, ahol akkor abbahagytam, mindenekelőtt annak a két szakmai intézménynek, tudományos műhelynek szeretném kifejezni köszönetemet, ahova tudományos kutatóként és egyetemi oktatóként immár több mint három évtizede tartozom: az Eötvös Lóránd Kutató Hálózat (volt MTA) Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézetének és a Pécsi Tudományegyetem BTK Társadalmi Kapcsolatok Intézete Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszékének. „Kettős" identitásom okán mindkettő egyként fontos a számomra. Ez az a két szakmai közösség, ahova a legtöbb szakmai-emberi kapcsolat fűz, ahol kutatásaimhoz mindig minden segítséget megkaptam, ahova rövidebb-hosszabb külföldi tartózkodásaim után jó volt hazatérnem. E két intézmény vezetőjének, Balogh Balázs igazgatónak és Nagy Zoltán tanszékvezetőnek, illetve a Néprajztudományi Intézet vezetőségének (különösen Landgraf Ildikó tudományos titkárnak) hálával tartozom azért, hogy minden tőlük telhető módon támogattak kutatói és oktatói pályám során.

Tudományos kutatásaim során a legtöbb segítséget három kollégámtól és barátomtól kaptam és kapok. Immár több évtizede Sárkány Mihállyal és Nagy Zoltánnal vitatunk meg minden felmerülő szakmai (sőt nem csak szakmai) kérdést. Ők olvassák elsőként – még kéziratban – írásaimat, ők legszigorúbb kritikusaim; publikáció céljából csak az ő „ámen"-jük után merem elküldeni cikkeimet, tanulmányaimat. Tudásukra, baráti segítségükre mindig számíthatok. Az elmúlt években Mészáros Csabával is szoros baráti munkakapcsolatba kerültünk. Neki a beszélgetéseken túl külön köszönöm, hogy az internetről „levadászható" elektronikus publikációk megszerzésében rendszeresen gyors és hathatós segítséget nyújt a számomra.

Mint arról 2008-as előszavamban már volt módom beszámolni, a 2007-es év fordulatot eredményezett pályámon. A hallei Max Planck Institute for Social Anthropology vietnámi projektjének („Kinship and Social Support

in China and Vietnam", 2006–2008) keretében, külső társult szakértőként közel húsz év után újra terepmunkát végezhettem Vietnámban a brúk között. Jelen kötet etnográfiai írásai már többnyire a Đắk Lắk tartományban végzett kutatás anyagán alapulnak. Az egyedülálló lehetőségért ezúton is köszönetet mondok Chris Hann professzornak, az intézet igazgatójának.

Ugyanilyen fordulópontot jelentett életemben a 2017-es év, amikor dr. Őry Csaba vietnámi nagykövet úrnak, kedves barátomnak köszönhetően megindultak vietnámi fotókiállításomnak és *Dacolva az elkerülhetetlennel* c. könyvem vietnámi fordításának a munkálatai. A projekt másfél év leforgása alatt négyszeri látogatás, három kiállítás, egy 434 oldalas könyv, számos előadás és egyéb esemény formájában realizálódott. A kötetet záró írást, beszámolómat a vietnámi vállalkozásról azért is választottam epilógusnak a könyv végére, mert ezt a másfél évet több mint három évtizedes vietnámi tevékenységem megkoronázásának tartom. És ha egy üzlet beindul: mialatt e sorokat írom, már zajlanak második vietnámi könyvem fordítási munkái, ezúttal Szojka Szilvia főkonzul asszony (Ho Chi Minh City) gondoskodásának köszönhetően.

Vietnámi kollégáimat és partnerintézményeimet részletesen bemutattam az epilógusban. Ez felment az alól, hogy itt újra kitérjek mindegyikükre. Két kollégát és barátot mégsem tudok említés nélkül hagyni itt is: Đinh Hồng Hải-t és Giáp Thị Minh Trang-ot. Az elmúlt másfél évtizedben ők tették a legtöbbet azért, hogy Vietnámban sikereim legyenek. Nem tudok elég hálás lenni nekik ezért.

A köszönetmondás nem lenne teljes, ha a hozzám legközelebb állókat, családomat, feleségemet, gyermekeimet, unokáimat, menyemet és vőmet kihagynám belőle. Most sem tudok mást mondani, mint 2000-ben és 2008-ban: a legnagyobb köszönettel nekik tartozom, a legtöbb szeretetet és támogatást tőlük kaptam, mint ahogy a legtöbb hiányt is nekik okoztam örökös távolléteimmel, szakmai pályafutásomat a családi élet elé helyező életformámmal.

Budapest, 2022. március idusán



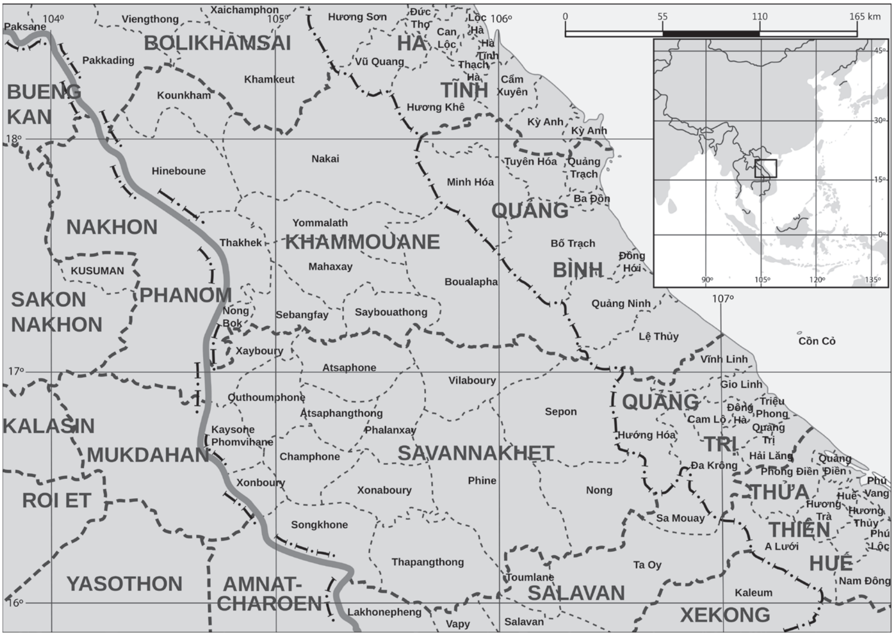
• A BRÚK AZ IDŐBEN ÉS A TÉRBEN[1]

Bevezetés

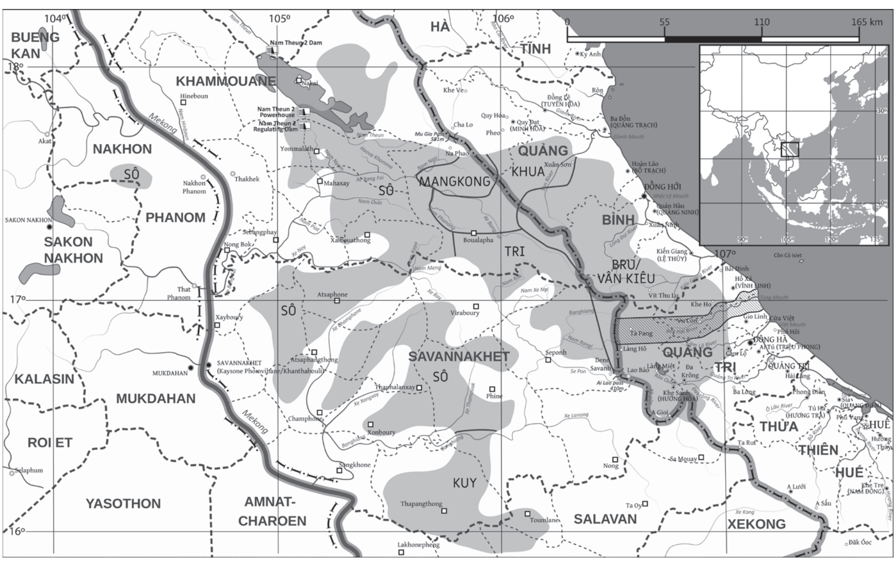
A közép-vietnámi tengerpart és a Mekong középső folyása között, a keleti hosszúság 104°50' – 107°20' és az északi szélesség 16°20' – 18°20' között húzódó óriási, mintegy 52–55 000 km²-nyi terület számos – és változatos nevek alatt számon tartott – kis etnikai-nyelvi csoport (brú, vân kiều, tri, makong/mangkong, khua és sô [ejtsd: szó]) otthonául szolgál. Az Annami- (más néven: közép-vietnámi) Kordillérák – a térségben 1700–2300 méter magasságot elérő csúcsokkal és három hágóval (Keo Nua/Nape: 738 m, Mu Gia: 591 m, Ai Lao: 410 m) – a vidéket észak–déli irányban, a tengerpart vonalával párhuzamosan 1/3 : 2/3 arányban osztják fel. A hegylánc nemcsak világosan kirajzolódó természetes határt képez Vietnám és Laosz között, hanem vízválasztó is: az ott eredő folyók és folyamrendszerek keleten (Vietnámban) a Dél-kínai tengerbe, nyugaton (Laoszban) a Mekongba ömlenek (Belső előzék). A hegylánc egyben a klímára is döntő hatással van: két oldalán homlokegyenest ellentétes az éghajlat. Amikor Vietnámban esős évszak van, Laoszban száraz, és fordítva: a két oldal egymás ellentétes tükörképe, ami az itt lakó egy és ugyanazon népesség életét felváltva befolyásolja.

Adminisztratív szempontból a térség Vietnámban Quảng Bình, Quảng Trị és Thừa Tiên-Huế, Laoszban pedig Khammouane és Savannakhet tartományokat (*tỉnh,* illetve *khoueng*) öleli fel, amelyek körzetekre (Vietnámban: *huyện;* Laoszban: *mueang*), illetve harmad- és negyedszintű adminisztratív egységekre oszlanak tovább. A körzetek neveit és számát az 1. kép mutatja. A tartományok nagyság és demográfiai súly tekintetében sokban különböznek egymástól a két országban. Közép-Laoszt (mint ahogy általában egész Laoszt) nagy terület és alacsony népsűrűség jellemzi, ahol a lakosság mindenekelőtt a Mekong-völgyben koncentrálódik, míg fordítva, Közép-Vietnámban (mint ahogy általában egész Vietnámban) a kis terület magas népsűrűséggel párosul, és itt a népesség leginkább a tengerparton sűrűsödik. A tengerparton és a Mekong-völgyben egyaránt a nemzetalkotó többség, a vietnámiak *(kinh)* és a laók élnek; a közöttük elterülő területen, a hegylánc két oldalán a brúk, illetve közvetlen szomszédaik: közép-Laoszban mindenekelőtt a phu tai-ok, egy öntözéses rizstermelést folytató – és nyelvészeti besorolás szerint – „dél-

[1] Ezúton fejezem ki köszönetemet Jean Michaud-nak és Nagy Zoltánnak a szöveg kéziratára tett hasznos megjegyzéseikért. Egyúttal hálával tartozom James Chamberlainnek a „katuic" nyelvekre vonatkozó nyelvészeti szakirodalom megküldéséért.



1. kép. Közép-Vietnám és Közép-Laosz adminisztratív térképe



2. kép. A brú-sô dialektuslánc földrajzi elhelyezkedése

nyugati tai" csoport (2015-ben 218 108 fő); rajtuk kívül a Keo Nua/Nape hágó környékén kis „kri-mol" („vietic") és „kam tai" nyelvű néptöredékek, akik a közelmúltban még vadász-gyűjtögető életmódot folytattak (Chamberlain 2018b). A térség lakói továbbá Vietnámban a mon-khmer nyelvű és égetéses-irtásos szárazrizs-termesztést folytató pakoh-k/pahik, illetve – a brúkhoz hasonlóan – a vietnámi–laoszi határ két oldalán élő tau-oi-ok és katangok (Dang N. V. et alii 1984: 109–112).

Brú etnikai-nyelvi alcsoportok, demográfia

Nyelvészeti szempontból a „brú-sô" nyelvek a mon-khmer (ausztro-ázsiai) nyelvek „katuic" ágába tartoznak, és nem tévesztendők össze a kambodzsai brou/braókkal, akik nyelve ugyanezen nyelvcsalád másik, *„bahnaric"* ágába tartozik (Matras-Troubetzkoy 1983; Baird 2020), illetve az indiai brúkkal, egy tibeto-burmai etnikai-nyelvi csoporttal, amely a Chittagong hegyekben, Tripura és Mizoram államokban él (Puia 2018). Nyelvészeti és geopolitikai okok miatt a brúk viszonylag korán, az 1960-as évek elején a figyelem középpontjába kerültek. Mára a Vietnámtól Thaiföldig húzódó „katuic" nyelvekre és dialektusokra könyvtárnyi – leíró és történeti-összehasonlító – nyelvészeti irodalom áll rendelkezésünkre, ami messze felülmúlja az antropológiai írások számát. Tekintettel azonban arra, hogy csak ritkán tartalmaznak etnográfiai, illetve szociokulturális adatokat, kívül esnek jelen áttekintés fókuszán.[2]

Ami antropológiai szempontból fontos, az az, hogy „a katuic nyelvek változatossága a laoszi Salavan és Sekong tartományokban, illetve a velük határos vietnámi határvidéken a legnagyobb, ahol patchworkszerű kis etnikus közösségek bonyolult hálózatát képezik" (Sidwell 2009: 87), illetve hogy ezek a nyelvek dialektusláncokban léteznek, amelyeknek nincsenek világosan meghúzható határai; ez a tény a mindenki számára elfogadható etnikai-nyelvi csoportosítást gyakorlatilag lehetetlenné teszi. A „nyugati-katuic" alcsoporton belül a két nagy dialektuslánc egyike, a brú „a laoszi Salavan tartománytól északra és északkeletre húzódik, Savannakhet, Kammuan és Bolikhamsai tartományokon keresztül, átnyúlva egyben a vietnámi és a thaiföldi határokon túlra is. E nyelveket számtalan lokális és dialektusnévvel nevezik meg" (Sidwell 2005: 11). Végezetül „a brúval közeli rokonságban áll a sô, amelyet Laoszban 102 000-en, Thaiföldön pedig 55 000-en beszélnek" (Sidwell 2005: 12) (2. kép).

Jelen keretek között nincs lehetőség az etnonimák bonyolult mozaikját részletes elemzés tárgyává tenni. Az esszencializálás veszélyének tudatában, nem megfeledkezve Keyes megjegyzéséről, mely szerint az etnikai csoportok

[2] További adatokért ld. Sidwell 2005, 2009; Choo 2010.

osztályozása soha le nem záruló, örökké „folyamatban lévő dolog” (Keyes 2002: 1194), több olyan tényező van, ami a „brú” név kiválasztása mellett szól: mivel ez a legnépesebb/legnagyobb nyelvjárás a dialektusláncon belül, a nyelvészek választása is erre esett; másrészt néhány kivételtől eltekintve ezt használja szinte az összes csoport *önmegnevezésként* (autonima/endonima). Ennek ellenére, ismeretlen okok miatt a „brú” nép- (és nyelv-) név egyik országban sem szerepelt az etnikai csoportok (49 *„xon phau”* Laoszban és 54 *„dân tộc”* Vietnámban) hivatalosan elfogadott listáján egészen a közelmúltig (*Danh mục* 1979; *Ethnic groups* 2008). 2018-ban viszont, hosszú előjáték után (Pholsena 2009: 73–75), a „brúkat” a Laoszi Népi Demokratikus Köztársaság ötvenedik etnikai csoportjaként ismerték el.[3] Ez annyit jelent, hogy mára egy és ugyanazon dialektuslánc tagjainak megnevezésére három hivatalosan elfogadott népnévvel és „különálló” csoporttal rendelkezünk (brú, tri és makong) Laoszban! A lélekszámuk a 2015-ös népszámlálás szerint 37 446 (tri) és 163 285 (makong) volt, azaz a teljes lakosság kb. 0,6%, illetve 2,5%-a (*Lao Census of 2015).*[4] Vietnámban ugyanakkor a brú alcsoportok megnevezésére – a múltban és a jelenben is – a „vân kiều” külső név (exonima) szolgál(t) (*Danh mục* 1979). A legutolsó népszámlálás szerint a lélekszámuk 94 598 fő, amelyből 7692 fő „városi” és 86 906 fő „rurális” lakos *(Vietnamese Census of 2019).* Körzetenkénti demográfiai megoszlásukat az 1. táblázat[5] és a 3. kép mutatja: 67 174 fő, azaz a teljes brú népesség 78%-a Quảng Trị tartományban él, azon belül is túlnyomó többségben két körzetben: Đa Krông és Hướng Hóa körzetekben (amelyekben az összlakosság 56%, illetve 43%-át teszik ki). Quảng Bình (14 431 fő), Thừa Tiên-Huế (1389 fő) és Đắk Lắk (3473 fő)[6] tartományok brú lakossága teszi ki a brúk összlétszámának maradék kb. 17%, 1,6% és 4%-át.

[3] J. Chamberlain (személyes közlés, 2020. május 19.). Ld. pl. Douangtavanh Kongphaly, 2018. „List of all ethnicity of Laos”, https://data.laos.opendevelopmentmekong.net/en/dataset/aaf43865-85e9-4dff-8661-f9c0324f7a03 (letöltés ideje 2020.07.02.).

[4] A „brú” 2018-as elfogadása óta még nem volt népszámlálás Laoszban.

[5] A táblázatot Đinh Hồng Hải szívességéből közlöm. Mivel a 2019-es eredmények a cikk írásakor még nem voltak elérhetők körzetek szerinti lebontásban, Đinh H. H. volt szíves összeállítani egy táblázatot számomra a Vietnámban hozzáférhető tartományi források alapján. Az általa készített kimutatás végeredménye 86 467 fő, ami 8137 fővel kevesebb a 2019-es népszámlálás hivatalos végeredményénél. Ez a különbség az eltérő források használatának tudható be.

[6] Đắc Lắk tartományban egy 1972-ben, a vietnámi háború alatt áttelepített kis brú közösség él, ld. Nguyễn Trác Dĩ é. n.

1. táblázat. A brúk demográfiai megoszlása körzetenként és tartományonként

Đắk Lắk tartomány:

Körzet	*összlakosság*	*más nemzetiségek*	*brúk*	*vietnámiak*	*a brúk százalékos aránya*
Krông Pắc	224 473	72 393	3473	148 607	1,55%

(Forrás: Etnikai Kisebbségek Osztálya, Đắk Lắk, Krông Pắk, 2018. december)

Quảng Bình tartomány:

Körzet	*összlakosság*	*más nemzetiségek*	*brúk*	*vietnámiak*	*a brúk százalékos aránya*
Lệ Thủy	143 453		5399	138 054	3,76%
Quảng Ninh	90 794		3734	87 060	4,11%
Bố Trạch	188 375	507	3084	184 784	1,6%
Minh Hóa	50 708	8899	2214	39 595	4,4%

(Forrás: Etnikai Kisebbségek Osztálya, Quảng Bình tartomány, 2020. január)

Quảng Trị tartomány:

Körzet	*összlakosság*	*más nemzetiségek*	*brúk*	*vietnámiak*	*a brúk százalékos aránya*
Hướng Hóa	90 390	5298	38 895	46 197	43%
Đakrông	39 320	13 043	22 239	4038	56%
Cam Lộ	52 000		351	51 649	0,67%
Gio Linh	80 130		2609	77 521	3,25%
Vĩnh Linh	96 170		3080	93 090	3,2%

(Forrás: Quảng Trị tartomány Népi Bizottsága, 2016. augusztus)

Thừa Thiên – Huế tartomány:

Körzet	*összlakosság*	*más nemzetiségek*	*brúk*	*vietnámiak*	*a brúk százalékos aránya*
Huế city	351 456	1645	119	349 692	0,03%
Phong Điền	87 781	472	164	87 145	0,2%
Quảng Điền	77 178	69	3	77 106	0,003%
Phú Vang	179 589	159	6	179 424	0,003%
Hương Thủy	113 964	274	38	113 652	0,03%
Hương Trà	115 088	1017	212	113 859	0,2%
A Lưới	49 418	38 545	62	10 811	0,13%
Phú Lộc	129 846	269	773	128 804	0,6%
Nam Đông	24 300	11 263	12	13 025	0,05%

(Forrás: Thừa Thiên – Huế tartomány Népi Bizottsága, 2019. április)



3. kép. A vietnámi brúk adminisztratív körzetekre lebontott népsűrűségi térképe a 2019-es népszámlálási adatok alapján

A brúk által lakott terület története

Az Annami-Kordillérák – brúk által lakott – északi és középső része „alig tanulmányozott és kevéssé ismert, egyedülálló történelemmel rendelkezik" (Chamberlain 2018a: 2). A brúkra vonatkozó legkorábbi forrás valószínűleg *A Tang-dinasztia új története,*[7] aminek egy passzusa a Csenla[8] birodalmat tárgyalja, amit a 8. században – egyebek között – P'o-lou 婆鏤 (pó-loù) néven említ: ez a „brú" (*bǎlu / *bǝ̆ru) etnonima kínai átírása. Ily módon „a kínaiak az országot háromféleképpen nevezték meg: »Csenla«, az ország neve, »khmer«, az uralkodó nép neve, és »brú«, az alapvető lakosság neve" (Ferlus 2014: 10). Hasonlóan megbízható adatok az ezt követő hosszú évszázadokra vonatkozóan sajnálatos módon nem állnak rendelkezésünkre, így a brúk történetét szélesebb kontextusba szükséges belehelyeznünk: „etnikai és történelmi hatalmak és birodalmak sokaságának a kontextusába, beleértve ebbe a tai, thai, vietnámi, csám,[9] khmer és lao fejedelemségeket/királyságokat" (Chamberlain 2018a: 2, 11–13). A történelemre vonatkozó tudásunkat időnként szájhagyománybeli történelmi források gazdagíthatják, mint amilyenek a brúk és közvetlen szomszédaik, a phu tai-ok közeli, ámde egyenlőtlen „szimbiotikus viszonyára" vonatkozó „mitikus" elbeszélések (Chamberlain 2012: 4–5; Daviau 2004: 22–23).

Az Annami-Kordillérák másik oldalán a brúk a korai vietnámi forrásokban mint „őslakók" *(thổ dân)* tűnnek fel, akiknek „tanyáik" vannak a hegyekben. Első említésük Viên Kiều *helynév* formájában (ez a vietnámiak által a brúk megnevezésére használt „vân kiều" népnév valószínű ősforrása) a Dương Văn An által 1553-ban írt *Ô châu vidékének hű leírásá*ban található. A 17–18. századra Đàng Trong, a Nguyễn-uralkodók királysága kiterjedt kapcsolatban állt az Annami-Kordillérák lakosságával (Li Tana 1998: 119–138). A Viên Kiều helynév azóta rendszeresen előfordul a vietnámi krónikákban és földrajzi-történelmi művekben: részletes leírást kapunk róla Lê Quý Đôn 1776-ban írt *Határvidéki krónikájá*ban és Đồng Khánh 1886–1887-ben összeállított *Leíró földrajzá*ban (4. kép).

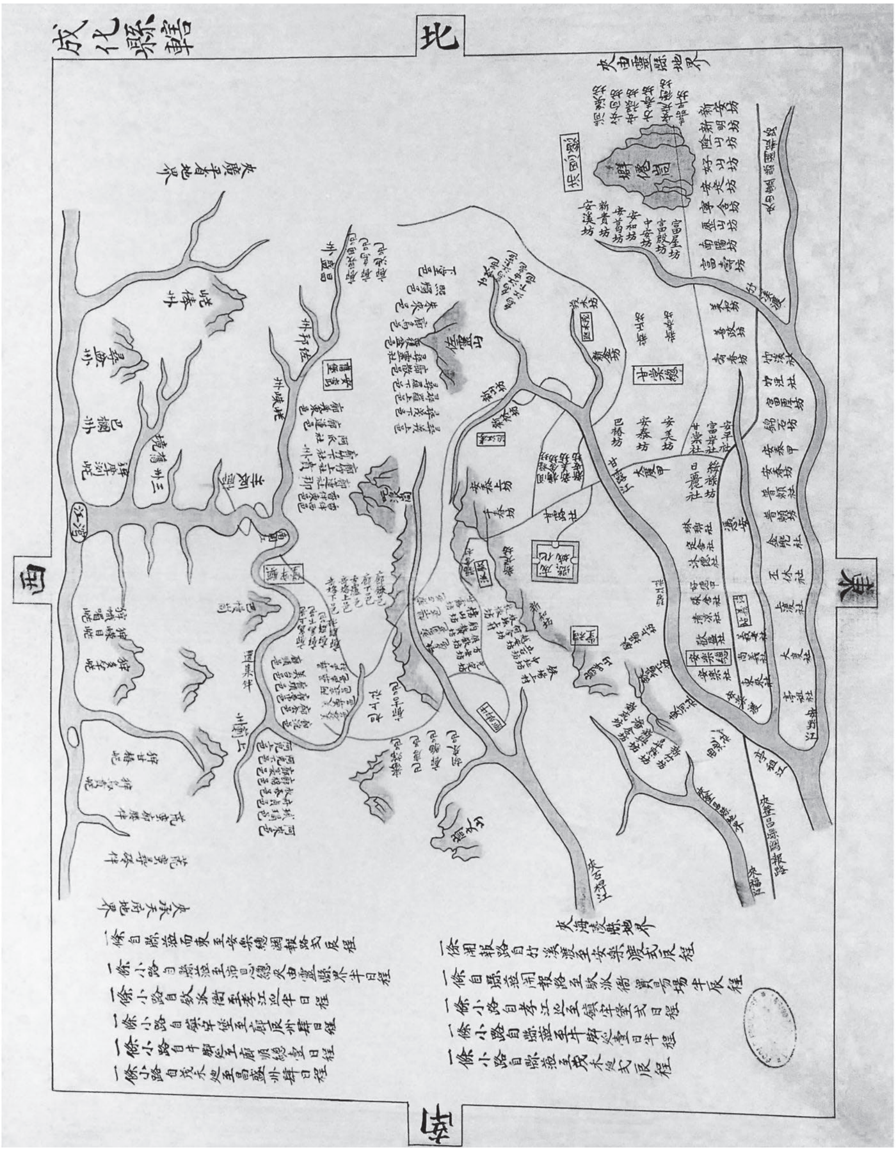
A 18. századtól kezdve a brúk által lakott terület a Vietnámi és a terjeszkedő Sziámi (Thai) Császárság ütköző zónájává válik.[10] A névleg a 16–17. század óta vietnámi (és/vagy sziámi) fennhatóság alatt álló brúk a 19. század elején, a Mekong bal partjáért folytatott vietnámi–sziámi rivalizálás idején kerülnek

[7] *A Tang-dinasztia új története* [*„A Tangok új könyve"* 新唐書 Xīn Tángshū]: a Tang-dinasztia (628–907) hivatalos történelmét tartalmazó, 10 kötetből és 225 fejezetből álló, különböző műfajokat egyesítő kompiláció.

[8] Csenla birodalom: az i. sz. 6. század vége és a 9. század eleje között, a mai Kambodzsa területén fennálló birodalom.

[9] Az angolul „Cham" formában írt népnév ejtése a magyar „cs" és „ty" hangok közé esik; mára inkább a „csám" átírás használatos.

[10] Az itt következőkhöz ld. Vargyas 2008a.



4. kép. A brúk lakta terület térképlapja Đồng Khánh Leíró földrajz*ában (1886–1887)*

közvetlen vietnámi ellenőrzés alá. Francia-Indokína megszületésével (1887) a felföld és lakói, köztük a brúk, akik mind ez idáig „az annami üllő és a sziámi kalapács” (Harmand 1879–80: 298) közé szorulva éltek, a globalizált gyarmati világ részeivé váltak. A 20. század elejének viszonylag békés első periódusát viharos fejlemények követték: nemzeti felszabadító mozgalmak; az Indokínai Kommunista Párt megalapítása (1930); japán megszállás és a második világháború (1940–1945); az első indokínai háború (1946–1954, Franciaország–Vietnám); a genfi konferencia és Vietnám kettéosztása „Észak-” és „Dél”-Vietnámra a 17. szélességi fok mentén, egy ún. „demilitarizált zóna” révén (1954); a második indokínai háború (1954–1975, USA–Vietnám), amelyben a brúk akarva-akaratlanul résztvevőkké és áldozattá váltak; végezetül Vietnám újraegyesítése kommunista hatalom alatt (1976) és az azt követő, politikai-gazdasági-társadalmi és demográfiai megrázkódtatásokat okozó periódus, ami 1986-ban a *Đổi mới*-nek nevezett vietnámi „peresztrojkához” vezetett, Laoszban pedig a délkelet-ázsiai kommunizmus egy lágyabb válfaját eredményezte.

A brúk megismerésének és kutatásának története. Francia gyarmati etnográfia és felfedezések

A brúk megismerésének, illetve kutatástörténetének az 1980-as évekig tartó folyamatát francia nyelven megjelent monográfiámban összegeztem (Vargyas 2000). A brúk a 19. század végén lépnek színpadra a francia felfedezők útleírásainak köszönhetően, akik tevékenysége a tengerpart és a Mekong völgye közötti legrövidebb átjáró kereséséhez, illetve a sziámi–vietnámi határvillongásokhoz kapcsolódik. Ezt a periódust olyan szereplők jellemzik, mint Harmand (1879–1880), a Pavie-misszió tagjai: Malglaive és Rivière (1902), Lemire (1894) és mások. Többségük katonatiszt vagy politikai-katonai céloktól vezérelt civil, akik a jövendő gyarmatbirodalom alapjait rakják le. Utazásaiknak és felfedezéseiknek köszönhetően a térség alapvető földrajzi és kulturális vonásai fokozatosan rajzolódnak ki. Francia-Indokína létrejötte után a stafétabotot gyarmati tisztviselők (Valentin 1905; Damprun 1904; Macey 1903, 1905; Malpuech 1920) és néhány független kutató (Bernard 1904; Hoffet 1933; Colani 1936) veszi át tőlük. Egyelőre ismeretlen okok következtében a misszionáriusok hiányoznak közülük (Vargyas 2020a). Ez az első francia periódus nagyjából az 1940-es évek elejéig tart, és a második világháború zárja le. Ekkorra az itt felsorolt és más szerzőknek köszönhetően többé-kevésbé megbízható, ámde nem túl részletes leírásokkal rendelkezünk a térségről és lakóiról. Írásaikból – saját terepmunka-tapasztalat által vezérelt célzatos olvasás révén – értékes információk voltak kihüvelyezhetők. Közülük két szerző, Valentin (1905) és Barthélemy (1947) emelkedik jóval az átlag





5. a, b kép. Az első ismert, brúkat ábrázoló fényképek 1902-ből, P. Macey kéziratos beszámolójához csatolva. Macey adatközlőit ábrázolják, név és lakóhely szerint megnevezett két mangkong férfit, a Se Bang Fai folyó vidékéről (szemből és profilból)

fölé. Quảng Trị tartomány „rezidensének”,[11] Valentinnek az írása pontról pontra az École Française d’Extrême Orient (EFEO) által 1901-ben indított felmérésre adott válasz (ld. Michaud 2013), ami valódi elmozdulást jelent „a felfedezéstől az etnográfiáig” (5.a–b kép). Első kézből származó megfigyeléseivel és részletes leírásaival csak „Tchépone körzet közigazgatási/hatósági kiküldötte” (délégué administratif)”, Barthélemy hadnagy 1947-es jelentése állítható párba „a laoszi–vietnámi határproblémákról” – ez egyben a francia gyarmatosítás hattyúdala is.

Ellentétben azzal, ami várható lett volna, a vidék felfedezését nem követte a terület kiaknázása, feledésbe merült, leértékelődött. Közép-Vietnám, illetve főként Közép-Laosz egyike volt a francia gyarmatosítás legkevésbé kedvelt és legalacsonyabbra értékelt, elmaradt belföldi hátországainak, ami politikai, gazdasági és földrajzi szempontból egyaránt periférikus jelentőséggel bírt (kivéve Huét, a tengerparton). A vidék kívül esik a „katonai övezeteken”,[12] könnyen kormányozható békés lakossága van, demográfiai szempontból elhanyagolható súlyú, gazdaságilag jelentéktelen, a klíma hírhedten rossz, a Mekong hajózhatatlan – egyszóval a vidék kevéssé vonzó, aminek következtében az európai behatolás nem vonja maga után a tudományos megismerést. A vidék csipkerózsika-álomba szenderül.

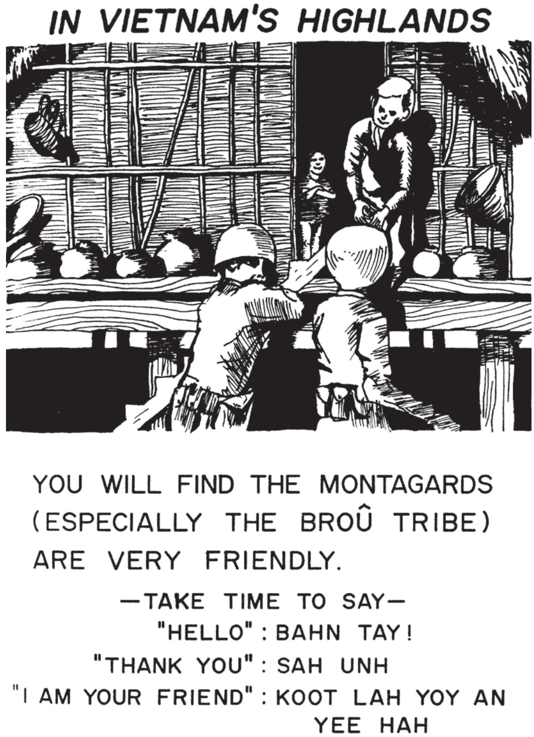
Amerikai katonai etnográfiák és a vietnámi háború

A helyzet drámai módon változik meg 1954-ben, Vietnám Észak- és Dél-Vietnámra való kettéosztásával. A franciák távoznak, az amerikaiak lépnek a helyükre. A „demilitarizált zóna” a brúk által lakott területet kettévágja, és az „északi” brúkat Észak-Vietnám legdélibb (Quảng Bình-ben), a „déli” brúkat pedig Dél-Vietnám legészakibb (Quảng Trị-ben) etnikai csoportjává

[11] „Rezidens”: Indokínában az indirekt kormányzás eszközeiként ún. rezidensek – általában diplomaták vagy katonák – képviselték a gyarmatosító francia hatalmat. Hivatalosan a politikailag autonómnak tekintett lokális államalakulatok (pl. protektorátusok) területén élő és dolgozó, a helyi uralkodó mellé kirendelt politikai tanácsadók voltak; a gyakorlatban azonban ők testesítették meg a (francia) végrehajtó hatalmat. A különféle „rezidensek” hierarchikusan felépített szervezetbe illeszkedtek; a legmagasabb poszt a „résident supérieur” volt (kb. „legfelső” vagy „rezidensfőnök”). Az *Annuaire Général de l’Indochine, 1902.* (Hanoi, F. H. Schneider, imprimeur-éditeur, 1902.) című évkönyvben két Valentin vezetéknevű személlyel is találkozhatunk. J. A. Valentin a „3[e] brigade, 11[e] régiment d’infanterie coloniale” kapitánya. François Valentin az „administrateurs de 4[e] classe”-ban szerepel, 1866. március 3-án született, „utolsó kinevezésének” időpontja 1900. május 20. Minden bizonnyal utóbbi az említett írás szerzője.

[12] Katonai övezetek („Territoires militaires”): a 19. század végén a kínai–vietnámi hegyvidéki határövezetben létrehozott, katonai irányítás alatt álló öt „övezet”, amelyek a még teljesen meg nem hódított, illetve a már pacifikált területek között átmenetet képeztek.

változtatja. A 17. szélességi fok környékének stratégiai fontossága a mind ez idáig elhanyagolt és elfelejtett központi területet újraértékeli: a brúk ismét feltűnnek a színen. Az amerikai katonai beavatkozás következtében hirtelen megnő az igény a hegyi nemzetiségekre – a területükön zajlik a háború – vonatkozó megbízható információk iránt. Az antropológia e célok kielégítésének a szolgálatába szegül. Ez a kapcsolat valójában nem új (Janse 1944), de a vietnámi háború új életet lehel belé. Francia szerzők által írott összefoglalásokat és klasszikus műveket fordítanak angolra (Coedès 1950; Maspero 1962; Condominas 1962); „területi kézikönyveket” állítanak össze a The American Universityhez (Washington) telepített Special Operation Research Office és a hozzá társított Foreign Areas Studies Division (*Area Handbook* 1967), illetve az Amerikai Védelmi Minisztérium Főparancsnokságának égisze (*Minority Groups* 1966) alatt. Céljuk a háború által érintett területek és népek jobb megismertetése az amerikai katonai személyzettel. A szóban forgó etnikai csoportok paramilitáris képességei, illetve az olyan javaslatok, hogy miként kell helyesen viselkedni velük érintkezve – például „Soha ne gúnyold ki a brúk vallásos hiedelmeit!” –, e könyvek tartalmának szerves részét képezik (6. kép). Hasonló vállalkozás Robert L. Mole parancsnok és káplán vizsgálata arra vonatkozóan, hogy a vallásos hiedelmek hogyan hatnak a viselkedésre (Mole 1970). Az etnográfiai információk és szaktudás számos forrásból származik: hadügyi kutatóintézetektől (Rand Corporation, Cultural Information and Analysis Center), a Nemzetközi Önkéntes Szolgálat (IVS) tagjaitól, a vietnámi felföldön működő „hazafias” amerikai protestáns misszionáriusoktól stb. (Vargyas 2000: 91–103; Salemink 2003: 210–220). E művek és információk megbízhatósága több mint kétséges; hébe-hóba mégis máig forrásként használják őket (McElwee 2008).



6. kép. A brúkról szóló fejezet illusztrációja Mole könyvében

Néhány főszereplőre külön is ki kell térni. Az egyik a Wycliffe Bibliafordítók / Summer Institute of Linguistics (SIL) névre hallgató világméretű protestáns szervezet, amelynek célja – nyelvészetileg képzett misszionáriusok hálózatán keresztül – a Biblia lefordítása a világ összes nyelvére. Bár a SIL hivatalosan nem politikai szervezet, kötődése a vietnámi amerikai célokhoz közismert: a „SIL kutatói a Központi Felföldön az amerikai elhárítás információs hálózatának részei voltak" (Salemink 2003: 216). A misszionárius-nyelvész házaspár, John és Carolyn Miller, akik 1961 és 1968 között Khe Sanh-ban, a brúk között éltek és dolgoztak, tipikus példái a SIL Janus-arcúságának: az amerikaiak vietnámi beavatkozásának elkötelezett résztvevői, a brúk hittérítői; egyben kitűnő nyelvész-kutatók, akik a mon-khmer nyelvészet megalapozói és máig vezető egyéniségei. Kár, hogy antropológiai hozzájárulásuk csekély – jóllehet mára klasszikus írások fűződnek a nevükhöz (Miller 1972).

A másik főszereplő Gerald Cannon Hickey, a vietnámi hegylakók első számú amerikai szakértője. Ellentmondásos személy, aki 1956 és 1973 között élt Vietnámban, egy évtizedig a Rand Corporation munkatársaként, egyszerre szemlélve „belülről" és „kívülről" a háborút, kritizálva az amerikai beavatkozás részleteit, helyesbíteni és javítani akarván ezeket, de valójában soha kétségbe nem vonva magát a háborút, illetve annak céljait. Politikai szereplésétől függetlenül tudományos hozzájárulása kétségbevonhatatlan: életműve főképp általános etnohistóriai művekből áll, amelyek fókuszában a központi felföld és lakóinak történelme áll, a legkorábbi időktől kezdve a vietnámi háború végéig, nem mellesleg saját személyes tapasztalatai és háború alatti kutatásai alapján (Hickey 1982a, 1982b, 1993, 2002). Történelmi művekként, személyes tanúvallomásokként unikális hozzájárulások, antropológiai munkákként azonban kétes értékűek. A háborús körülmények következtében Hickey rálátása szükségképpen általánosságban mozog, miközben az általa tárgyalt több mint 20 hegyi törzs egyikére vonatkozóan sincs mélyreható, személyes ismeretanyaga. Amit például a brúkról ír (Hickey 1993: 141–175), „tele van tévedéssel, félreértéssel, a kontextusból kiragadott tényekkel […] nem tud különbséget tenni aközött, ami általános és jellemző, illetve ami véletlenszerű és részleges […] a ki tudja, milyen alapon kiválasztott esetleges részletek kavalkádja ellenére is a brú kultúra a maga teljességében kifejtetlen marad" (Vargyas 2000: 101, saját fordítás).

A vietnámi etnográfia „szovjet" korszaka

Az amerikai periódus 1975-ben, az amerikaiak távozásával zárul. Vietnám újraegyesülése 1976-ban Délen egy új éra kezdetét, Északon pedig a beteljesülést jelenti: ez a vietnámi etnográfia „szovjet periódusa" (Nguyễn, V. S. 2019). Mind ez idáig vietnámi etnográfusok nem jutottak szóhoz (Nguyen, P.

N. 2012):[13] a francia időszak alatt egyetlen vietnámi szerző által írt mű sem született a brúkról. Gyakorlatilag ugyanez a helyzet a „dél-vietnámi"/amerikai színtéren is: mindössze egyetlen propagandisztikus mű látott napvilágot vietnámi szerző tollából. Nguyễn T. D. (1972) számtalan fotó kíséretében az amerikai hadsereg látványos mentőakciójáról tudósít részletesen, amikor is – a háború alatt és ahhoz kapcsolódóan – 2500 brút telepítettek át légihídon Quảng Trị-ből Darlacba (ma Đắk Lắk) 1972-ben, s ez jó alkalom rá, hogy egy bevezető erejéig kitérjen az addig figyelemre nem méltatott brúk történelmére és kultúrájára. A laoszi oldalon hasonlóképp hiányoznak a helyi etnográfusok által írt publikációk: „A dél-laoszi nemzetiségeket, ellentétben a Közép-Vietnámban élőkkel, nem tanulmányozták behatóan […] nagy részükről máig nem született leírás" (Phinith 1994: 63; saját fordítás).

„Észak-Vietnámban" azonban az 1960-as évek óta a vietnámi etnográfia egy befolyásos szereplőkből álló teljes generációja tevékenykedik (Vương, H. T. 1963; Mạc, Đ. 1964; Phan, H. D. 1964, 1975/1998). A szereplők Szovjetunióban tanult hivatásos etnográfusok, ami magyarázattal szolgál politikai és tudományos indoktrinációjukra, „az ősi társadalom", a „társadalmi evolúció" és más hasonló elméleti kérdések iránti érdeklődésükre, történelmi megközelítésmódjukra, illetve a szovjet típusú „látogató" terepmunkamódszerek iránti előszeretetükre: „hosszú időtartamú, résztvevő megfigyelésen és a helyi nyelvek ismeretén alapuló kutatások helyett […] a vietnámi kutatások és publikációk többnyire néhány napos vagy hetes terepmunkán, kétnyelvű adatközlőkkel folytatott interjúkon és felületes megfigyeléseken alapulnak" (Vargyas 2000: 106–107, saját fordítás).

A politikával való nyilvánvaló összefonódásuk ellenére is[14] munkásságuk egy új tudomány alapjait rakja le; írásaik az első „helyi" etnográfiai írások a brúkról. Legnépszerűbb témának a brúk alcsoportjai, egymáshoz való kölcsönös viszonyuk, a népelnevezések, etnohistóriájuk és általános kulturális vonásaik számítanak; e témák a vietnámi szakirodalomban újra meg újra felmerülnek azóta is. E tekintetben Phan H. D. érdeklődése a brú közötti aszimmetrikus házassági szövetség (alliance matrimoniale de mariage / marriage alliance) iránt egyedülállóan modern kérdésfelvetés, ami szinkronban van saját korának nemzetközi tudományos diskurzusával. Csakhogy politikai indoktrinációjának köszönhetően nem ismeri (vagy idézi) Lévi-Strauss művét, illetve az elméleti szakirodalmat, terepmunkája pedig túl felületes ahhoz, hogy

[13] A francia kutatóintézményekben (pl. École Française d'Extrême Orient) hosszú ideig „numerus clausus" volt érvényben a vietnámi munkatársak alkalmazására: 1929-től váltak alkalmazhatóvá mint „asszisztensek", majd 1939-től mint „tudományos munkatársak".

[14] Phan H. D. például a Hanoi Nemzeti Egyetem rektorhelyettese, majd rektora 1977–1988 között, a Történelem Tanszék (1971–75), illetve a Néprajzi Intézet (1986–88) tanszék- és intézetvezetője. A vietnámi antropológia történetéhez ld. Nguyen, P. N. 2012; Nguyễn, V. S. 2019.

a házassági szövetség funkcionálását megértse. Mindent egybevéve, ezek az úttörő vietnámi írások nem elhanyagolhatóak, mert korai és alapvető információkat tartalmaznak, még ha a francia vagy az amerikai publikációkhoz hasonlóan nem is mindent kell készpénznek venni belőlük.

A brúkra vonatkozó vietnámi etnográfiai leírások az 1970–80-as évektől kezdve megélénkülnek. A célok, a módszerek és a témák immár ki vannak jelölve; a „vân kiều" – mint Vietnám 54 nemzetiségének egyike – hivatalos elismerését követően (*Danh mục* 1979) a brúk (itt is) színre lépnek, és rendszeresen jelen lesznek a különböző anyagközlésekben és áttekintésekben. Az etnográfiai anyag mennyisége folyamatosan nő, ám az elméleti feldolgozás nem tart vele lépést; ideológiai és gyakorlati okok következtében a külföldi publikációkat a vietnámi szerzők máig nem ismerik és használják, problémaorientált kutatás gyakorlatilag nincs – a vietnámi etnográfia saját farkába harapó kígyóra emlékeztet.[15]

Ez a – vietnámi peresztrojka *(Đổi Mới)* előtti és alatti – „szovjet" korszak nagyjából saját terepmunkám idején, 1985–1989 táján zárul. A kutatásra két „testvéri" szocialista ország tudományos együttműködésének keretében, a Magyar Tudományos Akadémia és vietnámi testvérintézménye, a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia közös vállalkozásaként került sor:[16] célja egy viszonylag zárt, hagyományos, önellátó brú közösség holisztikus kulturális antropológiai vizsgálata volt, hosszú időtartamú, résztvevő megfigyelés révén.[17] A kutatást egy közös vietnámi–magyar team végezte, fókuszában klasszikus témák: társadalomszervezet és rokonság, önellátó mezőgazdaság, vallás és samanizmus stb. álltak. Kutatásaink egy olyan társadalom képét rajzolták fel, amely sok egyezést mutat más, kis léptékű, rokonság-elvű, indokínai hegyi törzsek kultúrájával (égetéses-irtásos szárazrizs-termesztés, hasonló anyagi kultúra, patrilineális leszármazás és agnátikus ágazati rendszer, a falu szintjét meg nem haladó politikai struktúra, általános hiedelem az emberek sorsát befolyásoló természetfölötti lényekben /„szellemekben/istenségekben"/, sámánizmus, stb.); de amely a társadalmi élet, a vallás és a mentalitás szintjén fontos idioszinkráziákat mutatott (aszimmetrikus házassági szövetség, a „feleségadók" és „feleségkapók" csoportjainak kiemelt fontossága a társadalmi

[15] A téma bővebb tárgyalásához ld. Vargyas 2000: 106–120.

[16] A szovjet típusú kelet-európai (és ázsiai) országokban a tudományos kutatás, az egyetemi oktatás és a közművelődési célokra történő múzeumi megőrzés egészen a közelmúltig (vagy még jelenleg is) szét volt/van választva egymástól; mindegyik saját intézményrendszerrel rendelkezik. A kutatás az Akadémia égisze alatt zajlik, ahol az Akadémia egy *de facto* Tudományos Kutatásügyi Minisztérium szerepét játssza, amelynek keretein belül minden tudományágnak megvan a maga kutatóintézete (a francia CNRS „laboratóriumaihoz" hasonlóan). Jóllehet az egyetemek és a múzeumok is végez(het)nek kutatást, az nem számít elsődleges tevékenységüknek.

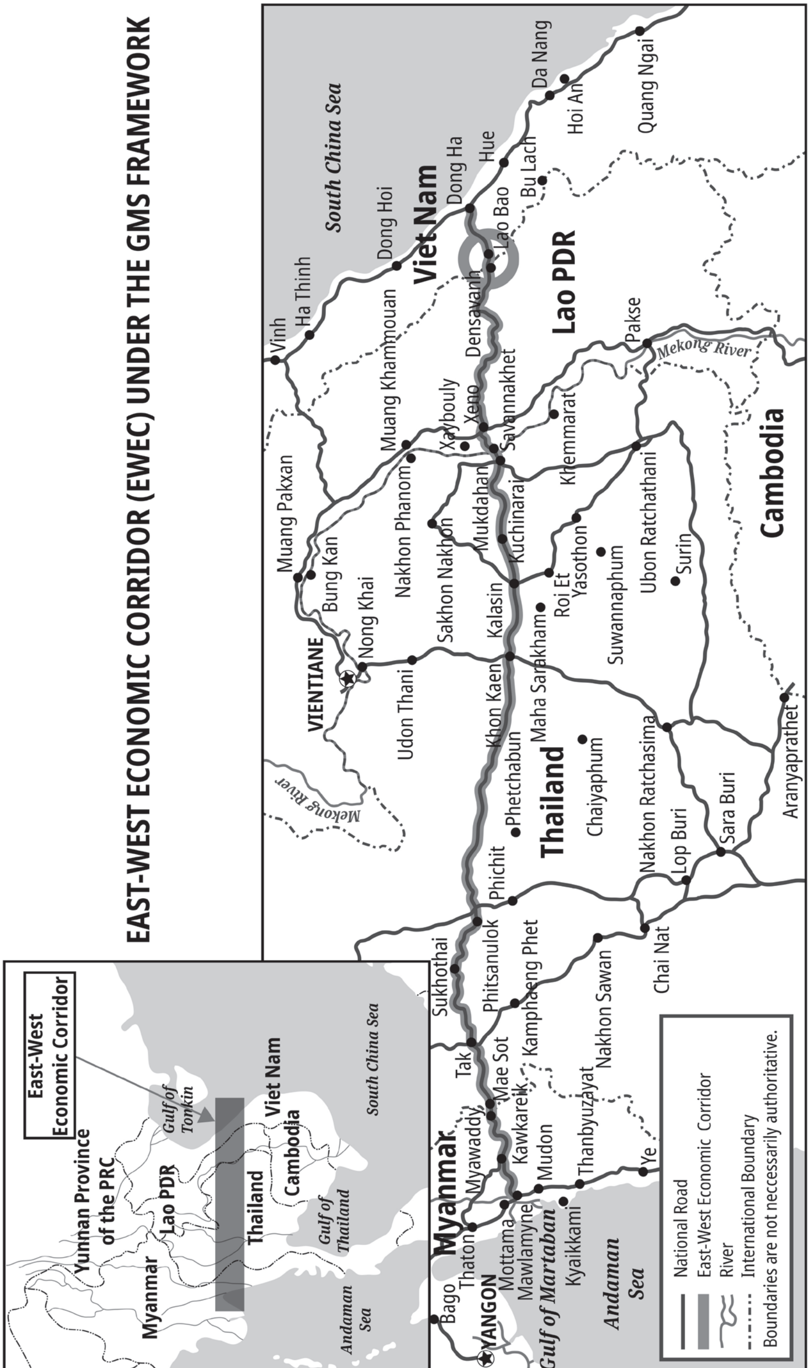
[17] Összesen 18 hónap terepmunkánkat (ebből 10 hónapot 1987–88-ben egyetlen alkalommal) két ikertelepülésen, Cóc és Dông Cho falvakban (Hướng Linh járás), Khe Sanh (Hướng Hoá) városka közelében, Quảng Trị tartományban végeztük.

életben, halott- és őskultusz, periodikus halotti emlékünnepségek és szimbolikus „másodlagos" temetkezések, a nyílt összeütközést kerülő, „puha" politikai stratégia, éles ellentétben a szomszédos csoportok harcias étoszával stb.).[18]

A peresztrojka utáni kutatások.
Fejlődés és fejlesztés. A projekt-világ

Időpontját és céljait tekintve valószínűleg ez volt az utolsó „hagyományos" kutatás nemcsak a brúk között, hanem általában véve Vietnám központi felföldjének hegyi nemzetiségei között is – úgy, ahogy őket a francia gyarmatosítás óta ismertük és ismerjük. Az 1986-os *„Đổi Mới"* peresztrojkát követő drámai politikai-társadalmi-gazdasági és demográfiai változások fenekestül forgatták fel a vietnámi természeti és kulturális tájképet: a hegyi nemzetiségek „érintetlen" világa egy szempillantás alatt mindörökre a múlt ködébe merült (Goudineau 2003). A brúk – és az indokínai hegyi nemzetiségek általában – akarva-akaratlanul egy államilag rájuk kényszerített modernizációs folyamat elszenvedőivé váltak, amelynek kendőzetlen „civilizációs missziója" a Scott által a táj „súrlódásos ellenállásának" („friction of the terrain") (2009: 43–44 skk.) nevezett tényező csökkentését célozta és szolgálta – így akarván a „peremhelyzetű" hegyvidéket és népeit az állam hatókörébe vonni, kényszerítve őket arra, hogy az államalkotó többség életmódjához és társadalmi-kulturális normáihoz alkalmazkodjanak (McCaskill–Kempe 1997; Pholsena 2017: 31). Az elmúlt három évtizedben a brúknak az alábbi gigaberuházásokkal kellett szembenézniük: víztározók és vízi erőművek építése (Nam Theun 2 Laoszban; Tan Vinh és Khom 7 Vietnámban, Khe Sanh közelében); „új gazdasági zónák" létesítése (Lao-Bao/Densavan a vietnámi–laoszi határon); egy teljesen új közlekedési főútvonal és autópálya kiépítése (Ho Chi Minh Autópálya / *Đường Hồ Chí Minh*); a meglévő közúti rendszer (9. sz. főút) felfejlesztése szárazföldi Délkelet-Ázsia egyik legnagyobb transznacionális infrastrukturális tengelyévé (Kelet–Nyugati Gazdasági Folyosó / East-West Economic Corridor [EWEC]) (7. kép) – és mindezzel együtt sokezer vietnámi és laoszi vándormunkás és telepes beáramlása, ami a vidék hagyományos etnikai szerkezetét alapjaiban rázkódtatta meg; a brúk államilag előírt áttelepítése a hegyekből és jobban ellenőrizhető „állandó lakóhelyekre" való kényszerítésük (Laoszban ún. „fokális zónákba", Vietnámban az „állandó föld, állandó lakóhely" *[định canh định cư]* program keretében); ősi földterületeik kisajátítása, földspekuláció és új lakóhelyek és mezőgazdasági földek kötelező érvényű kijelölése számukra; az égetéses-irtásos talajváltó gazdálkodás és a hozzá kapcsolódó hagyományos szárazrizs-termesztés teljes betiltása, illetve nedvesrizs-ter-

[18] Mindehhez ld. a bibliográfiában Vargyas és Vũ Đ. L. publikációit.



7. kép. A Kelet–Nyugati Gazdasági Folyosó

mesztésre és piaci árutermelésre (kávé, feketebors stb.) való kötelező átállás; az állami kultúrpolitika által előírt „szelektív megőrzés” és a „rossz” hagyományok tiltása; a természeti környezet rohamos degradációja, illetve arra adott állami válaszként fakivágási tilalom és a hegyi népek kitiltása az erdőből; megnövekedett közlekedés és határforgalom, s vele együtt új betegségek (HIV/AIDS) terjedése, az emberkereskedelem és a prostitúció megjelenése; pauperizáció és marginalizáció. Röviden: hagyományos életformájuk teljes átalakulása egyetlen generáció leforgása alatt – nyilvánvaló különbségekkel az egyes vidékek eltérő érintettsége okán.

Az új korszak új problémákat és kutatási kérdéseket hozott magával: a hangsúly a modernitásra, a globálisra és a lokálisra, a makro- és a mikroszintek kapcsolatára, illetve mindenekelőtt az új hívószóra: a fejlődésre helyeződött. Ez a periódus a fejlesztés- és az alkalmazott antropológia időszaka. Bármiféle beruházás vagy projekt, amit nemzeti vagy világméretű nemzetközi intézmények (minisztériumok, FAO, WHO, Világbank, Ázsiai Fejlesztési Bank stb.) finanszíroznak, előírja az előzetes hatástanulmányokat, a befektetés, a kockázat és a várható haszon felbecsülését, rövid távú előzetes „értékfelméréseket” és „mentő” kutatásokat – amit jórészt egy valóságos új „iparággá” nőtt, nem kormányzati szervekből (NGO) álló hálózat elégít ki. Az olyan hívószavak és fogalmak, mint szegénységcsökkentés, élelmiszerbiztonság, sérülékenység, nevelés, egészségügyi szolgáltatás, képessé tétel és részvétel-növelés, illetve országon belüli áttelepítés, természeti erőforrások menedzselése, fejlesztési hatásvizsgálat stb., hatalmas mennyiségű irodalmat eredményeztek, általánosságban és speciális területeken is (Daviau 2004; Pairaudeau 1998; Vorpahl 2006; Arnhem – Nguyen, T. T. B. 2006; Larsen 2016; Manorom–Baird–Shoemaker 2017; McElwee 1999; Baird–Shoemaker 2007; Baird–Shoemaker–Manorom 2015; Chamberlain 2018a; Pholsena 2014, 2017; Trần, T. H. L. – Huijsmans 2014; Shoemaker–Baird–Baird 2001; stb.). A belőlük leszűrhető fő tanulság – sajnálatos módon – az, hogy a modernizáció által hozott lehetőségek *nem* szolgálják a helyi lakosság, így a brúk érdekeit sem. „A társadalmi-kulturális és pénzügyi kényszerekkel küzdő legszegényebb etnikai csoportok rendre veszteskéntként kerülnek ki a jobb helyzetű újonnan érkezettekkel vagy a privilegizált helyi csoportokkal szemben; ők azok, akik elvesztik földjeiket és lakóhelyüket, illetve ők kényszerülnek életmódjuk tökéletes megváltoztatására – ami immár életben maradási esélyüket veszélyezteti” (Scortino 2009: 20). E tekintetben különösen nyugtalanító a vízi erőművek hatása; az általuk okozott károkat legjobban Shoemaker és Robichaud új könyvének címével: *Holtan a vízben* (*Dead in the Water,* 2018) lehet jellemezni. Mindezen „fejlesztések” ellenére is a szegénységi ráta mindmáig leginkább a felföldi nemzetiségek, különösen a mon-khmer csoportok – köztük a brúk – körében a legmagasabb (Chamberlain 2002: 9). Az embernek az a benyomása, hogy a szakértők jelentéseit nem hallgatják meg, sőt, visszaélnek velük.

Erre a periódusra esett második terepmunkám, amelynek célja – a hallei Max Planck Institute for Social Anthropology-val való együttműködésben – egy áttelepített brú közösség vizsgálata volt Đắk Lắk tartományban (Krông Pắc körzet, Ea Hiu járás), vietnámi etnográfus kollégám, Đinh Hồng Hải kíséretében (Vargyas 2010a; 2019b).[19]

Az új korszak a vietnámi néprajzra is hatással volt. 2009-ben a Vietnámi Néprajzi Múzeum (VME)[20] megnyitotta „Vietnám első múzeumi kiállítását, amely egy jelentős autópálya-beruházás kapcsán jelenkori kulturális, gazdasági, társadalmi és környezeti kérdésekhez kapcsolódik" (Luu Hung et alii 2009: 8). Ezt megelőzően a múzeum több mint kétszáz brú néprajzi tárgyat gyűjtött össze, amit egy fontos múzeumi publikáció megjelentetésével kötöttek össze (Vi, V. B. 2012). A VME adott ugyancsak helyt egy, a brúkról szóló néprajzi fotókiállításnak is 2018–2019-ben (Vargyas 2018a).[21]

A vietnámi akadémiai néprajztudomány ugyanakkor mintha lassabb tempóban haladna. Legjobb példa rá a Néprajzi Intézet által közreadott új, nagy, négykötetes összefoglalás a vietnámi nemzetiségekről, ami az 1978-ban, majd később többször is újrakiadott *Các dân tộc ít người* (A vietnámi nemzetiségek) c. összefoglalás revideált, bővített és naprakésszé tett új verziójának 2. kiadása (Vương Xuân Tình 2020). Ebben a több ezer oldalas műben közel 70 oldalon keresztül tárgyalják a brúkat (Bùi, T. B. L. et alii 2017); a fejezet első része a brúkra vonatkozó, 1986–2014 közötti vietnámi néprajzi kutatások áttekintése. Álljon itt mindössze egyetlen idézet belőle: „bár sok kutató dolgozott a brúk között 1986 óta, az elmúlt évtizedekben végbement társadalmi-gazdasági változások kutatása gyermekcipőben jár, és felületes. Különösen az olyan témák, mint az életmód-változás, nevelés, orvosi ellátás, szegénység, társadalmi rétegződés, új vallási jelenségek, vagy a brúk és vietnámi bevándorlók közötti interetnikus viszonyok, alulkutatott témák. A jövőben mindez kívánatos lenne. A legtöbb kutatást a vân kiều-k között végezték, míg a khuák, a makongok és a trik alig ismertek" (Bùi, T. B. L. et alii 2017: 568).

A modernizáció és a globalizáció, s vele együtt a hagyományos életformák és kultúrák eltűnése ugyanakkor Vietnámban is növekvő nosztalgiát ered-

[19] A hat hónapos terepmunkát 2007-ben „társult külső szakértőként", a „Társadalmi Szolidaritás/Támogatás és Rokonság Kínában és Vietnámban" kutatási program keretében végeztem. Ezúton is köszönetemet fejezem ki Chris Hann igazgató úrnak a programba való bekapcsolódás lehetőségéért.

[20] Az 1987-ben alapított és a nagyközönség számára 1997-ben megnyitott Vietnam Museum of Ethnology (VME) Európában szokatlan módon a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia (VASS) alá, egy, a Vietnámi Szocialista Köztársaság kulcsfontosságú társadalomtudományi kérdéseinek kutatásáért felelős kormányzati szerv alá tartozik, annak részlege.

[21] Ezt a kiállítást, amelynek célja a brúk hagyományos kultúrájának megörökítése, illetve felmutatása a brúk között és a brúk számára, a hanoi Magyar Nagykövetség átszállíttatta Khe Sanh-ba, ahol az ottani „Brú és Pakoh Kultúra Házában" állandó kiállításként nyert elhelyezést.

ményezett a színes, egzotikus „Másikat" ábrázoló művek iránt. Ezt az igényt elégíti ki – többek között – egy 2007-ben indult képeskönyvsorozat, amely Vietnám 54 nemzetiségét mutatja be. A brúkról szóló kötet (*The Bru-Vân Kiều in Viet Nam,* 2017) Phạm Văn Lợi néprajzkutató által írt, többnyire korrekt, leíró szövege feltűnő ellentétben áll a „Másikat" egzotizáló fényképekkel, amelyek beállított pózokban egymásra mosolygó vagy ünnepi viseletben az irtásföldeken dolgozó brú férfiakat és nőket ábrázolnak.

Jövőbeli kilátások

Mi következik mindezek után? Előre látható. A folytatódó modernizáció, a vietnámi, laoszi és kínai telepesek növekvő beáramlása (Laungaramsri 2019) s vele együtt az állam egyre agresszívabb törekvése következtében „a peremterületek civilizációjára" (Duncan 2004; McElwee 2004; Ovesen 2004), a „hagyományos" brú életmód és kultúra napjai meg vannak számlálva. Az állami ellenőrzés alá nem vont utolsó területek eltűnésével párhuzamosan a „civilizáció" végérvényesen el fogja érni őket. A rousseau-i kérdés azonban továbbra is megmarad: vajon boldogabbá teszi-e mindez a brúkat, vagy ellenkezőleg: a boldogtalanságukhoz fog vezetni?

Hadd illusztráljam mindezt a brú vallás átalakulásának fényében, 2007-es terepmunkám eredményei alapján. A „hagyományos" brú vallásnak nagyjában-egészében három nagy tartománya van, amelyek mindegyike a mindennapi lét egy-egy szféráját fogja át, s a modernizációval összefüggésben különféle problémákat vet fel. Az első az önellátó földművelés, illetve a rizs köré szerveződő agrárrítus-ciklus. Mivel ez utóbbi a vietnámi állam által szigorúan tiltott talajváltó, égetéses-irtásos *szárazrizs*-termesztéshez kapcsolódik, mára létalapját vesztette. A szárazrizzsel ellentétben az „idegen" nedvesrizsnek és a piacra termelt növényeknek brú felfogás szerint nincs „lelkük", következésképpen nincs is szükségük „rituális technológiákra" (Condominas 1986), vallásos gondozásra. A brú vallás másik nagy tartománya az egyénnel és annak sorsával, a betegségekkel és a balszerencsével, illetve a természetfeletti csapások magyarázatával kapcsolatos. Ez a szféra a sámánizmus és a (vallásos-mágikus) gyógyítás szférája. Az egészségügyi viszonyok és az orvosi ellátás javulása, párosulva az állam ideológiai és politikai nyomásával a „babonák" ellen, napjainkra a sámánizmus drámai hanyatlásához vezetett. 2007-ben Đắk Lắk-ban hat hónap alatt mindössze két sámánszertartást láttam. A „pogány" (azaz protestáns vagy buddhista hitre át nem tért, vietnámi népi vallásos rítusokat át nem vett) brúk utolsó generációjának elmúlásával a sámánizmus és a sámánszertartások megszűnése jó eséllyel prognosztizálható.

A brú vallás harmadik nagy tartománya az ős- és halottkultusz. 2007-ben ez volt az egyedüli szféra, ahol a „hagyományos" brú vallásos képzetek még

nyomokban felfedezhetők voltak, aminek oka minden bizonnyal az, hogy ez a vallásos forma viszonylag jól összeegyeztethető a vietnámi őskultusszal és így – mint „jó" szokás – elfogadható az államalkotó többség számára. „Hagyományos" környezetben a halottak és az ősök kultusza, illetve az ezzel járó periodikus halotti emlékünnepségek – amelyek végén, három generáció elteltével, a *halott*akból *ős*ök lesznek – a brú vallásos élet csúcspontjai. Hasonlóképp, a brú panteon legfontosabb alakja, az elhunyt patrilineáris ősöket egyetlen „istenség" képében egyesítő és megtestesítő *yĩang* Kaneaq *sine qua non*ja a brú társadalomszervezet alapegységének, a patri-ágazatnak *(ntắng)*:[22] az ágazatot a brúk elsősorban a közös ősökre *(Kaneaq)* és az ugyancsak közös, „recens" (azaz még nem divinizált) halottakra való hivatkozással szokták meghatározni.

A rendkívül bonyolult és nagyszabású halotti komplexum sok eleme mára – úgy tűnik – nem maradt fenn a „pogány" Đắk Lắk-beli brúk között sem. Nem tartanak periodikus halotti emlékünnepeket, ún. másodlagos temetkezéseket (amelyek a brúk körében szimbolikus formában zajlanak: a halottakat *de facto* sohasem exhumálják, hanem miniatűr koporsómodellekbe helyezett vasdarabokkal helyettesítik őket); a sírok vietnámi típusú kőépítmények; a temetkezés struktúrája leegyszerűsödött: elmaradtak a bivalyáldozatok, nincsenek halotti énekek *(aruai, paryỗng),* nincs gongzene és tánc stb. De a halotti komplexum néhány kulcseleme – mint például a „recens" apaági halottak számára épített, ház formájú oltár/szentély *(dống nsắk)* az erdőben (napjainkban a kávéültetvényeken) vagy az ősisten, Kaneaq oltárai az ágazatvezetők házaiban – még számos helyen megtalálható. Evvel kapcsolatban meg kell jegyeznem, hogy a protestáns zelotizmus nagyobb veszélyt jelent az őskultusz és általában a brú vallás még fennmaradt elemeire, mint a vietnámi kommunista ideológia: a protestáns hitre való áttérés teljes szakítást követel meg a hagyományos brú vallás valamennyi formájával, különösen az istenségeknek és az ősöknek bemutatott áldozatokkal.

Mindent összevéve napjainkban valamiféle vietnámi formákkal ötvözött őskultusz látszik a Đắk Lắk-beli „pogány" brúk vallásának középpontjában állni. Ennek megindító példájaként vehettem részt egy házavató ünnepségen, ahol a vietnámi típusú, földre épített, csempézett kőház kávéskertjében, a „recens" halottak számára készült szentélyben *(dống nsắk)* a családfő-ágazatvezető őseit és „recens" halottait külön áldozati szertartás keretében hívták, hogy „kövessék" leszármazottaikat Đắk Lắk-ba! Őshazájukban, Quảng Trị-ben már senki sem volt életben az ágazatból, sőt a falu is elnéptelenedett egy vízzáró gát építkezési munkái miatt: a felduzzasztott víz a szertartás után nem sokkal elöntötte a teljes vidéket. „Hogyan maradhatnátok életben nélkülünk, az általunk bemutatott áldozatok nélkül?" Így 35 évvel leszármazottaik háborúbeli áttelepítése után az élőket követték immár őseik is – hogy ha a szükség megkívánja, kölcsönösen gondoskodni tudjanak egymásról (színes borító és XXXI. színes kép).

[22] *Ntắng:* névvel megnevezett, lokalizált, patrilineáris és patrilokális, exogám szolidáris rokonsági csoport, amely közös leszármazását egy apaági őstől *de facto* ki tudja mutatni.

Bibliográfia

Area Handbook for South Vietnam (1967): Compiled by Harvey H. Smith, Donald W. Bernier, Frederica M. Bunge, Frances C. Rintz, Rinn-Sup Shinn, Suzanne Teleki. DA Pam 550-55. Foreign Area Studies, The American University, Washington, D.C.

Arnhem, Nikolas – Nguyen Thi Thanh Binh (2006): *Road to Progress? The Socio-Cultural Impact of the Ho Chi Minh Highway on the Indigenous Population in the Central Truong Son Region of Vietnam*. Presented for WWF Indochina.

Baird, Ian G. (2020): *Rise of the Brao. Ethnic Minorities in Northeastern Cambodia during Vietnamese Occupation.* University of Wisconsin Press.

Baird, Ian G. – Bruce P. Shoemaker (2007): Unsettling experiences: Internal resettlement and international aid agencies in the Laos PDR. *Development and Change*, Vol. 38 (5): 865–888.

Baird, Ian G. – Bruce P. Shoemaker – Kanokwan Manorom (2015): The people and their river, the World Bank and its dam: Revisiting the Xe Bang Fai River in Laos. *Development and Change*, Vol. 46, No. 5: 1080–1105.

Barthélemy, Lieutenant (1947): *Rapport du Lieutenant Barthélemy, Délégué administratif de Tchépone, concernant les problèmes que pose l'actuelle frontière séparant les provinces, laotienne de Savannakhet, et vietnámienne de Quangtri.* Közzétéve in Vargyas, 2000: 257–297.

Bernard, Noël (1904): *Les Khas, peuple inculte du Laos Français. Notes anthropométriques et ethnographiques*. Extrait du "Bulletin de géographie historique et descriptive", No. 2, Imprimerie nationale, Paris.

Bradley, David (compiled by) (1981): [Linguistic map of] Mainland S.E. Asia (N) & Hainan. In Wurm, Stephen – Hattori, Shirō (eds.) (1981): *Language Atlas. Pacific Area*. Pacific Linguistics, Series C. N° 66. Canberra, published by The Australian Academy of the Humanities in collaboration with the Japan Academy.

Bùi Thị Bíc Lan – Lê Thị Hường – Phạm Thị Thu Hà (2017): Dân Tộc Bru – Vân Kiều. [A brúk – vân kiều k]. In Vương Xuân Tình (szerk.): *Các dân tộc ở Việt Nam* [Etnikai csoportok Vietnámban]. Hà Noi, NXB Chính trị Quốc gia [Hanoi: Nemzeti Politikai Könyvkiadó]. 3. kötet. 555–629.

Các dân tộc ít người ở Viêt Nam (phân các tỉnh phía Bắc) [Vietnám nemzetiségei. (Az északi tartományok)] (1978). Szerk. Viên Dân Tộc Học [Néprajzi Intézet]. Hà Nội, Nxb KHXH.

Chamberlain, James R. (2002): *Assessment of Economic Potentials and Comparative Advantages of the Ethnic Minority Groups of Lao PDR.* Prepared for the Asian Development Bank by James R. Chamberlain, Sept 15, 2002.

Chamberlain, James (2012): Phou Thay and Brou Symbiosis. Paper read at the International Workshop: Peoples and Cultures of the Central Annamite Cordillera: Ethnographic and Ethno-Historical Contributions – Towards a Comparative and Inter-Disciplinary Dialogue. Institute of Anthropology and Religion (Laos) and University of Gothenburg (Sweden), Vientiane.

Chamberlain, James R. (2018a): Ethnicity in the Nam Theun 2 Theater: A Sense of History. In *Dead in the Water: Global Lessons from the World Bank's Model Hydropower Project in Laos.* Edited by William Robichaud and Bruce Shoemaker. Madison, The University of Wisconsin Press.

Chamberlain, James R. (2018b): *A Kri-Mol (Vietic) Bestiary: Prolegomena to the Study of Ethnozoology in the Northern Annamites.* Kyoto Working Papers on Area Studies No. 133. Kyoto: Kyoto University.

Choo, Marcus (2010): *Katuic Bibliography with selected annotations.* Linguistics Institute, Payap University, Chiang Mai, Thailand. (Research Project SU11.)

Coedès, George (1950): *Ethnography of Indochina.* JPRS/CSO: 6757-DC, Lectures, 1950. Washington, D.C., Joint Publications Research Service.

Colani, Madeleine (1936): Essai d'ethnographie comparée. *Bulletin d'École Française d'Extrême Orient,* 1: 197–280.

Condominas, Georges ([1957] 1962): *We Have Eaten the Forest – South Vietnam.* [JPRS 15108 – For Government Use Only.]

Condominas, Georges (1986): Ritual Technology in Mnong Gar Swidden Agriculture. In Irene Nørlund – Sven Cederroth – Ingela Gerdin (eds.): *Rice Societies: Asian Problems and Prospect.* Riverdale, Md.: The Riverdale Company.

Damprun (1904): Monographie de la Province de Savannakhet (Laos Français). In *Bulletin de la Société des Études Indochinois*, 1: 19–71.

Dang Nghiem Van – Chu Thai Son – Luu Hung (1984): *The Ethnic Minorities in Vietnam.* Foreign Languages Publishing House, Hanoi.

Danh mục các thành phần dân tộc Việt Nam [A vietnámi nemzetiségek listája], 1979. É. n., h. n.

Daviau, Steeve (2004): *Anthropological and sociological study in Nong and Sepon district, Savannakhet province, Lao PDR.* Brussels: Belgian Technical Cooperation.

Đồng Khánh Địa Dư Chí / Géographie descriptive de l'empereur Đồng Khánh / The Descriptive Geography of the Emperor Đồng Khánh (2003). Szerk. Ngô Đức Thọ – Nguyễn Văn Nguyén – Philippe Papin. Vols. 1–3. École Pratiques des Hautes Études – École française d'Extrême-Orient – Viện Nghiên cứu Hán Nôm.

Duncan, Christopher R. (ed.) (2004): *Civilizing the Margins. Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities.* Ithaca – London, Cornell University Press.

Dương Văn An (1961): *Ô Châu Cận Lục* [Ô châu vidékének hű leírása]. Fordította Bui Luong. Saigon, Văn-Hóa Á-Châu Xuất-Bản.

[The] Ethnic Groups in PDR [Lao] (2008). Lao Front for National Construction. Sponsored by: Institutional Development Fund (IDF), World Bank.

Ferlus, Michel (2005/2014): L'intérêt linguistique des transcriptions chinoises concernant le Cambodge ancien (Fou-nan et Tchen-la). *Dix-neuvièmes Journées de Linguistique de l'Asie Orientale*, juin 2005. Paris, France. [Javított kiadás: 2014.]

Goudineau, Yves (2003): Préface. In Guérin, Mathieu – Andrew Hardy – Nguyễn Văn Chính – Stan Tan Boon Hwee: *Des montagnards aux minorités ethniques.*

Quelle intégration national pour les habitants des hautes terres du Viet Nam et du Cambodge? Paris, L'Harmattan – Bangkok, IRASEC. xiii–xxv.

Harmand, Jules-François (1879–80): Le Laos et les populations sauvages de l'Indochine. *Le Tour du Monde*, 1879. XXXVIII. 2: 1–48.; 1880. XXXIX. 1: 241–320.

Hickey, Gerald Cannon (1982a): *Sons of the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954.* New Haven – London, Yale University Press.

Hickey, Gerald Cannon (1982b): *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands, 1954–1976.* New Haven – London, Yale University Press.

Hickey, Gerald Cannon (1993): *Shattered World. Adaptation and Survival Among Vietnam's Highland Peoples During the Vietnam War.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Hickey, Gerald Cannon (2002): *Window on a War. An Anthropologist in the Vietnam Conflict.* Texas Tech University Press, Lubbock, Texas.

Hoffet, Josué Heilmann (1933): Les Moïs de la Chaîne Annamitique entre Tourane et les Boloven. *Terre, air, mer, la géographie,* janvier, LIX. N°1: 1–43.

Janse, Olov R. T. (1944): *The Peoples of French Indochina*. (Smithsonian Institution War Background Studies, No. 19.) Washington. 29 p.

Keyes, Charles (2002): Presidential Address: „The Peoples of Asia". Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam. *The Journal of Asian Studies,* 61 (4): 1163–1203.

[Lao Census of 2015] Results of Fourth Population and Housing Census 2015 [of Lao PDR]. É. n., h. n.

Larsen, Peter Bille (2016): *Cultural Diversity and Ethnicity in North-Central Vietnam: Ethnographic Discovery and Oblivion in the Phong Nha and Kẻ Bàng area.* [Research Report.] Musée du quai Branly – Jacques Chirac. hal-02188533.

Laungaramsri, Pinkaew (2019): China in Laos: Enclave Spaces and the Transformation of Borders in the Mekong region. *The Australian Journal of Anthropology*, 30: 195–211.

Lemire, Charles (1894): Le pays des Tiem et des Moïs entre l'Annam Central et le Mékong. Région restituée par le traité de Bangkok du 3 octobre 1893. In *Le Laos Annamite*. Plaquette de 86 pages: 1–54. Paris, Callamet.

Lê Quý Đôn (1972–1973): *Phủ biên tạp lục* [Határvidéki krónika]. Saigon, Phủ quố c-vụ-khanh đặc-trách văn-hóa.

Li Tana (1998): *Nguyễn Cochinchina. Southern Vietnam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.* Southeast Asia Program Publications. Ithaca – New York, Cornell University.

Luu Hung – Nguyen van Huy – Nguyen Thi Thu Huong – Vo Quang Trong (eds.) (2009): *Highway No. 9. Opportunities and Challenges.* Hanoi, Vietnam Museum of Ethnology, with the Support of Rockefeller Foundation.

Mạc Đường (1964): *Các dân tộc ở miền núi Bắc Trung bộ: sự phân bố dân cư và những đặc trưng văn hóa* [Észak-Annam hegyvidéki népei: demográfia és kulturális jellemzők]. Hà Nôi, Nhà xuất bản KHXH.

Macey, Paul (1905): Étude ethnographique sur diverses tribus, aborigènes ou autochtones habitant les provinces des Hua – Phano – Ha-Tang-Hoc et du Cammon, au Laos. *Actes du XIVème Congrès International des Orientalistes*, I-5, Alger.

Malglaive, Marie-Charles-Louis-Joseph, Capitaine de – Capitaine Rivière (1902): *Voyages au centre de l'Annam et du Laos et dans les régions sauvages de l'Est de l'Indo-Chine. Mission Pavie, Indo-Chine 1879–1895.* (Géographie et voyages, IV.) Paris, Leroux.

Malpuech, U. (1920): Historique de la province de Savannakhet. *Revue Indochinoise*, XXIII. Nos. 7–8: 1–26.

Manorom, Kanokwan – Ian G. Baird – Bruce P. Shoemaker (2017): The World Bank, Hydropower-based Poverty Alleviation and Indigenous Peoples: On-the-Ground Realities in the Xe Bang Fai River Basin of Laos. *Forum for Development Studies*, Vol. 44, No. 2, 275–300.

Maspero, George (1962): *Montagnard Tribes of South Vietnam.* [JPRS: 13443, Washington, D.C., Joint Publications Research Service.]

Matras-Troubetzkoy, Jacqueline (1983): *Un village en forêt. L'essartage chez les Brou du Cambodge*. Paris, SELAF.

McCaskill, Don – Ken Kampe (eds.) (1997): *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia.* Chiang Mai, Thailand, Silkworm Books.

McElwee, Pamela (1999): Policies of Prejudice: Ethnicity and Shifting Cultivation in Vietnam. *Watershed,* 5: 30–38.

McElwee, Pamela (2004): Becoming Socialist or Becoming Kinh? Government Policies for Ethnic Minorities in the Socialist Republic of Vietnam. In Duncan (ed.) 2004: 182–213.

McElwee, Pamela (2008): „Blood Relatives" or Uneasy Neighbors? Kinh Migrant and Ethnic Minority Interactions in the Trường Sơn Mountains. *Journal of Vietnamese Studies*, Vol. 3, Issue 3, 81–116.

Michaud, Jean (2013): French military ethnography in colonial upper Tonkin (northern Vietnam) 1897–1904. *Journal of Vietnamese Studies,* 8 (4): 1–46.

Miller, John D. (1972): Bru Kinship. *Southeast Asia*. Vol. 2, No. 1: 62–70.

Minority Groups in the Republic of Vietnam (1966). Compiled by Schrock, Joann L., William Stockton, Jr., Elaine Murphy et Marilou Fromme. Ethnographic Study Series. Department of the Army, Pamphlet No. 550-105. Headquarters, Department of the Army, Washington, 1163 p.

Mole, Robert L. (1970): *The Montagnards of South Vietnam. A Study of Nine Tribes.* Rutland, Vermont – Tokyo, Ch. E. Tuttle Company Publishers.

Nguyen Phuong Ngoc (2012): *À l'origine de l'anthropologie au Vietnam. Recherche sur les auteurs de la première moitié du xxe siècle.* Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence.

Nguyễn Trác Dĩ (é. n.): *Cuộc Di Dân Sác-Tôc Bru Từ Quảng-Trị vào Darlac* [A brúk áttelepítése Quảng Trị-ből Darlac-ba]. Saigon, Bộ Phát-Triển Sắc-tộc Ân-Hành.

Nguyễn Văn Sửu (Chủ biên / ed.) (2019): *Ảnh hưởng của trường phái Xô-Viết trong nhân học ở Việt Nam*. [A szovjet iskola hatása a vietnámi antropológiára.] Hà Nội, Nhà xuất bản Đại học Quốc gia [Vietnámi Nemzeti Egyetem Könyvkiadó Vállalat].

Ovesen, Jan (2004): All Lao? Minorities in the Lao People's Democratic Republic. In Duncan (ed.) 2004: 214–240.

Pairaudeau, Natasha (1998): *Cultural Study of the Bru/Van Kieu of Dakrong District, Quang Tri Province, And Recommendations for Strengthening Ofam Hong Kong's Program Impact*. Natasha Pairaudeau for Oxfam Hong Kong.

Phan Hữu Dật (1964): Quan hệ hôn nhân – gia đình ở dân tộc Vân Kiều [Család és házassági viszonyok a vân kiềuk között]. *Dân tộc,* số 44.

Phan Hữu Dật (1975/1998): *Về tên gọi các tộc người nói ngôn ngữ Môn – Miên ở miền tây tỉnh Quảng Bình* [A Quảng Bình tartomány nyugati részén élő mon-khmer etnikai csoportok népnevei]. (Eredetileg in *Về vấn đề xắc minh thành phần các dân tộc thiểu số ở miền bắc Việt Nam* [Az észak-vietnámi etnikai csoportok összetételének problémái]. Hà Nội, NXB Khoa Học Xã Hội. Újraközölve in Phan Hữu Dật 1998: 476–482.)

Phinith, Savèng (1994): Les recherches ethnologiques au Laos: passé et présent. In *Les recherches en sciences humaines sur le Laos. Actes de la Conférence Internationale organisée à Vientiane 7–10 Décembre, 1993.* Edited by P-B. Lafont, Paris.

Pholsena, Vatthana (2009): Nommer pour contrôler au Laos, de l'État colonial au regime communiste. *Critique internationale*, Nr. 45: 59–76.

Pholsena, Vatthana (2014): „There is More to Roads: Modernity, Memory and Roads in Hướng Hoá–Sepon Area between Central Vietnam and Southern Laos". In *Transnational Dynamics and Territorial Redefinitions in Southeast Asia: The Greater Mekong Subregion and Malacca Strait Economic Corridors.* Edited by Nathalie Fau, Sirivanh Khonthapane, and Christian Taillard. Singapore, ISEAS. 377–396.

Pholsena, Vatthana (2017): „Politics of Cross-Border Living in Southern Laos – Central Vietnam". In *Ethnic and Religious Identities and Integration in Southeast Asia*. Edited by Ooi Keat Gin and Volker Grabowsky. Chiang Mai, Silkworm Books – Paris, École Française d'Extrême-Orient. 31–55.

Proschan, Frank (1997): „We are all Kmhmu, just the same": ethnonyms, ethnic identities, and ethnic groups. *American Ethnologist*, 24 (1): 91–113.

Puia, Roluah (2018): The Bru conundrum in Northeast India. *Economic and Political Weekly,* Vol. LIII, Nr. 17: 16–18.

Salemink, Oscar (2003): *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders. A historical contextualization, 1850–1900.* University of Hawai'i Press, Honolulu.

Sciortino, Rosalio (2009): Economic Corridors and their Impacts in the Greater Mekong Sub-region. In Luu Hung 2009: 11–34.

Scott, James C. (2009): *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland South East Asia*, London: Yale University Press.

Shoemaker, Bruce P. – Ian G. Baird – Manorom Baird (2001): The People and Their River: A Survey of Riverbased Livelihoods in the XBF River Basin in Central Lao PDR. Vientiane, Lao PDR/Canada Fund for Local Initiatives.

Shoemaker, Bruce P. – William Robichaud (eds.) (2018): *Dead in the Water. Global Lessons from the World Bank's Model Hydropower Project in Laos*. Madison, University of Wisconsin Press.

Sidwell, Paul (2005): *The Katuic Languages. Classification, Reconstruction and Comparative Lexicon*. (LINCOM studies in Asian linguistics, 58.) Munich, LINCOM Europa.

Sidwell, Paul (2009): *Classifying the Austroasiatic languages: History and state of the art*. München, LINCOM GmbH.

Trần Thị Hà Lan – Roy Huijsmans (2014): „Experiencing the State and Negotiating Belonging in Zomia: Pa Koh and Bru-Van Kieu Ethnic Minority Youth in a Lao-Vietnamese Borderland". In *Children and Borders.* Edited by Spyros Spyrou and Miranda Christou. Basingstoke, UK, Palgrave MacMillan. 27–46.

The Bru-Vân Kiều in Viet Nam / Người Bru-Vân Kiều ở Việt Nam [A szöveget írta: Phạm Văn Lợi, szerkesztő: Nguyễn Bảo Cương.] (2017): Hanoi, Vietnam News Agency Publishing House.

Valentin, [François?] (1905): *Rapport ethnique sur les moïs de Quang Tri*. Écrit par M. Valentin, Résident Supérieur de la province de Quang Tri, en 1905. Mss Européens 378, Archives de l'École Française de l'Extrême-Orient, Paris, 42 p. Közzétéve in Vargyas 2000: 179–198.

Vargyas, Gábor (1993): The Structure of Bru Shamanic Ceremonies. In *Shamans and Cultures*. Edited by M. Hoppál – K. D. Howard. Budapest, Akadémiai Kiadó – Los Angeles, International Society for Trans-Oceanic Research. 120–127.

Vargyas, Gábor (1994): Un chant brou à l'esprit auxiliaire. (Avec la collaboration de Lévy-Ward, Annick – Papet, Jean-François – Sithamma, Sita). In *Cahiers de Littérature Orale*, No. 35. Paris, INALCO. 122–176.

Vargyas, Gábor (1996): Ancestors and the Forest among the Brou of Vietnam. *Diogenes*, No. 174, 117–127.

Vargyas, Gábor (1998): Conjurer l'inéluctable. In *Péninsule. Etudes interdisciplinaires sur l'Asie du Sud-Est Péninsulaire,* XXIXème année, 37: 99–156.

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas, Gábor (2008): Quiconque voulait s'imposer à nous, nous avons accepté son pouvoir. In Frédéric Mantienne – Keith W. Taylor (eds.): *Monde du Viet-Nam/ Vietnam World. Hommage à Nguyen The Anh.* Paris, Les Indes Savantes, 341–369.

Vargyas, Gábor (2010): Resettled Ancestors: Religious Change among the Bru (in the Central Highlands of Vietnam). In Chris Hann (ed.): *Religion, Identity, Postsocialism. The Halle Focus Group 2003–2010.* Halle/Saale, Max Planck Institute for Social Anthropology, (Department II). 130–133.

Vargyas, Gábor (2016a): „Up" and „Down": „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part I: Are the Bru „Natives" in Zomia? *Acta Ethnographica Hungarica,* 61 (1): 241–258.

Vargyas, Gábor (2016b): Bark-cloth clothing of the Bru of Central Vietnam. In Brittig, Vera – Fajcsák, Györgyi (eds.): *Nagas, Birds, Elephants. Traditional Dress from Mainland Southeast Asia.* Budapest, Ferenc Hopp Museum of Asiatic Arts. 194–223.

Vargyas, Gábor (2017): „Up" and „down": „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part II: Fleeing the State or Desire for Modernity? Reflections on Scott and Salemink. *Acta Ethnographica,* 62 (2): 441–463.

Vargyas, Gábor (2018a): *Thần Linh – Tổ Tiên – Thầy cúng/Divinities – Ancestors – Shamans.* [Exhibition catalogue, 30 colour plates.] Written and photographed by G. Vargyas. Hanoi, published by the Hungarian Embassy in Hanoi.

Vargyas, Gábor (2018b): Fieldwork, Politics, Ethics. *Acta Ethnographica Hungarica,* 63 (2): 323–344.

Vargyas, Gábor (2019a): Magic and Counter-Magic and the Social Position of the Bru Shaman-sorcerer (Central Vietnamese Highlands). In *The Magical and Sacred Medical World.* Edited by Éva Pócs. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing. 210–226.

Vargyas, Gábor (2019b): Photoshopped Ancestors. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers,* Halle/Saale, No. 194. 34 p. + 26 fotó.

Vargyas, Gábor (2020a): The Voice of the Lord from a Record Player (Vietnamese Highlands, 1960s). *Acta Ethnographica,* 65 (1): 257–284.

Vargyas, Gábor (2020b): The Bru Shamanic Headdress. *Shaman: Journal of the International Society for Academic Research on Shamanism,* 28 (1–2): 111–156.

Vargyas, Gábor (2020c): The rice, the rice goddess and the sickle. An agricultural 'revolution' among the Bru of Khe Sanh, 1989. In Kirsten W. Endres – Deema Kaneff (eds.): *Explorations in Economic Anthropology. Key Issues and Critical Reflections.* New York – Oxford, Berghahn. 219–231.

Vargyas, Gábor (2020d): History of a life-history. An Eastern-bloc European anthropologist in „communist" Vietnam. In Michaud, Jean – Pierre Petit (eds.): *Historical Anthropology in the Socialist Highlands.* Sajtó alatt.

Vi Văn Biên (2012): *Nghiên cứu văn hóa dân tộc Bru–Vân Kiều phục hoạt động của Bảo tàng Văn hóa các dân tộc Việt Nam* [A brú kultúra tanulmányozása a VME működésének szolgálatában]. Hà Nội, Báo cáo đề tài cấp Bộ, Thư viện Viện Dân tộc hộc.

[Vietnamese Census of 2019] Central Population and Housing Census Steering Committee (2019): *Results of the Population and Housing Census as of 0:00 on April 1, 2019.* Hanoi, Statistical Publishing House. https://www.gso.gov.vn/default.aspx?tabid=512&idmid=5&ItemID=19446; and http://tongdieutradanso.vn/uploads/data/6/files/files/2_%20Bieu%20so%20lieu%20va%20phu%20luc%20(duyet%20gui%20in).pdf (letöltés ideje: 2020.01.20.).

Vorpahl, Markus (2006): Development, Mobility and HIV in Southeast Asia: A Preliminary Study for the Implementation of a Development-Based HIV-Prevention Program along the East-West Corridor/Highway in Laos and Vietnam. Report on Fieldwork, Results and Recommendations in Laos and Vietnam. Final Version 22 June, 2006. Markus Vorpahl, on behalf of Handicap International France.

Vũ Đình Lợi (1987): Cơ Cấu tổ chức làng Brui cổ truyền ở Huyện Hướng Hóa, Bình Trị Thiên [A brú falvak hagyományos szerkezete]. *Tạp chí Dân tộc học,* 2: 53–64.

Vũ Đình Lợi (1991a): Quan hệ năm nữ tiền hôn nhân và vấn đề hạnh phúc gia đình của một số dân tộc ít người Trường Sơn – Tây Nguyên. [Férfi–nő viszony, házasság és családi boldogság a Kordillérák nemzetiségei között.] *Tạp chí Khoa Hoc và phụ nữ,* 3: 16–18.

Vũ Đình Lợi (1998): Bố trí nội thất nhà và nghi lễ cúng nhà mới của người Bru – Vân Kiều. [A brú házak belseje és házavató ünnepség a brúk között.] *Tạp chí Dân tộc học,* 3: 38–42.

Vương Hoàng Tuyên (1963): *Các Dân Tộc Nguồn Gốc Nam Á ở Miền Bắc Việt Nam.* [Ausztro-ázsiai eredetű etnikai csoportok Észak-Vietnámban.] Hà Nội, Nhà Xuất Bản Giáo Dục.

Vương Xuân Tình (ed.) (2020): *Các Dân Tộc ở Việt Nam.* [Etnikai csoportok Vietnámban.] 1–4. Vols. Hà Noi, NXB Chính trị Quốc gia [Hanoi, Nemzeti Politikai Könyvkiadó].

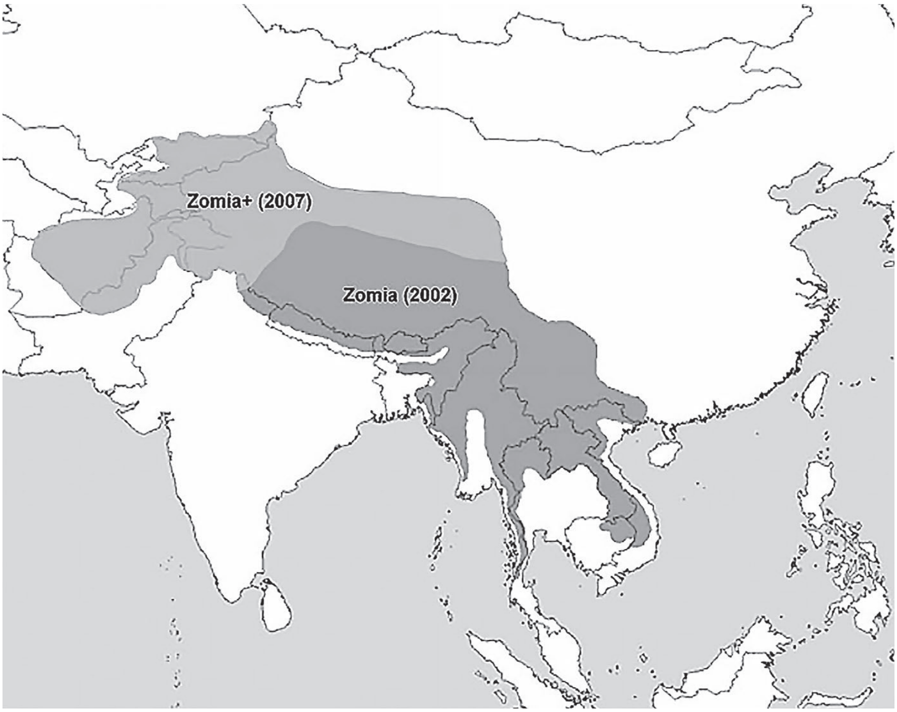
• „FENT" ÉS „LENT": „ZOMIA" ÉS A BRÚK

I. rész: „Őslakók"-e a brúk „Zomiában"?

„Úgy mondják, »minden eddigi társadalom története osztályharcok története«. Legalább ugyanilyen joggal mondhatnánk azt is, hogy a történelem nélküli népek történelme az állam elleni küzdelmük történelme." Ezzel a Pierre Clastres-mottóval ([1974] 1987) indul az utóbbi évek egyik legnagyobb délkelet-ázsiai témájú könyvsikere, James Scott *The Art of Not being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (A kormányzás alóli kibújás művészete. A Délkelet-ázsiai Felföld anarchista története) című korszakalkotó műve (2009), amely azóta is nem szűnő viták kereszttüzében áll, illetve folytonos inspiráció forrása. A témában nem jártas olvasók számára foglaljuk össze röviden: mi a könyv fő tézise, és mi is az a „Zomia". Idézek az előszóból: „Tézisem egyszerű, szuggesztív és vitatható. Zomia a világ legnagyobb utolsó olyan területe, amelynek népei még nem tagozódtak be teljesen nemzetállamokba. A napjai meg vannak számlálva. Nem is olyan régen az emberiség döntő többségét önmagukat kormányzó, »önigazgató népek« [self-governing peoples] tették ki. Napjainkban a völgy[ek]beli királyságok lakói úgy tekintenek rájuk, mint »élő őseinkre«, »mint amilyenek voltunk mi magunk is, mielőtt feltaláltuk volna az árasztásos rizstermesztést, a buddhizmust és a civilizációt«. Jómagam ezzel szöges ellentétben amellett érvelek, hogy a hegyi népeket leginkább úgy foghatjuk fel, mint menekült, szökevény népességet, szökött rabszolga-ivadékokat, akik az elmúlt kétezer évben a völgyekben végbemenő államépítő folyamatokkal együtt járó elnyomás: rabszolgaság, sorozás, adók, robot, járványok és háborúk elől elmenekültek. Mai lakóterületük legnagyobb részét leginkább töredezési zónának,[1] más szóval refugium- vagy reliktum-területnek, menedékzónának nevezhetnénk." (Scott 2009: IX–X.)

Zomia pedig „egy új név, amely gyakorlatilag mindazoknak a 300 m tengerszint fölötti területeknek a megnevezésére szolgál, amelyek a Vietnámi

[1] A „töredezési zóna" kifejezést az angol „shatter zone" magyarítására használom. A 19. századi angol terminus a geológiából származik, ahol eredetileg véletlenszerűen töredezett vagy repedezett szikla-övezetet jelentett, amelynek hasadékait ásványi lerakódások tölthetik ki. Az eredeti jelentés a második világháború után megváltozott értelemben került át a politikai földrajzba, ahol olyan határvidéket jelent, ahova nagy számban menekültek alávetett vagy szökevény népességek az állami elnyomás, illetve a kapitalista gazdaság elől – amelyen keresztül az államhatalom megnyilvánult. E helyütt szeretném kifejezni köszönetemet Borsos Balázsnak a geológiai terminus magyarításában nyújtott segítségéért.



1. kép. Schendel eredeti „Zomiá"-ja, illetve kiterjesztett „Zomia+"-a

Központi Hegyvidéktől Északkelet-Indiáig öt ázsiai országon (Vietnám, Kambodzsa, Laosz, Thaiföld és Burma) és négy kínai tartományon (Yunnan, Guizhou, Guangxi és Szecsuán egyes részei) keresztül húzódnak" (uo. IX.). A mintegy 2,5 millió km^2 területet és kb. 100 milliónyi, etnikai és nyelvi szempontból zavarba ejtően változatos népességet magába foglaló térség új – és nem túl szerencsés[2] – megnevezése („Zomia") nem Scott-tól, hanem egy holland földrajztudóstól, Willem van Schendeltől származik (2002), aki azonban – és ez fontos! – a Zomia nevet a Scott által használtnál jóval tágabb

[2] Nem túl szerencsés, mert egy szűk földrajzi területről, az indiai–bangladesi–burmai hármas határ vidékéről, néhány önkényesen kiválasztott tibeto-burmai nyelvből megalkotott műszót terjeszt ki egy több nyelvcsaládon és óriási területen átívelő térség egészére. Ld. ehhez Scott 2009: 14–15: a *zo* viszonyszó, amelynek hozzávetőleges jelentése annyi, mint 'távoli, periférikus", következésképp a 'hegyekben élő' konnotációval bír; a *mi* pedig: 'nép, emberek' – értsd: hegylakók. Ennél valamivel semlegesebb összefoglaló elnevezések egyébként a délkelet-ázsiai hegyi *törzsekre* (igaz, nem az általuk lakott *területre*) vonatkozó francia nyelvű irodalomban használatosak voltak (pl. „Montagnards"/hegylakók, vagy a „Population Montagnarde du Sud-Indochinois" / Indokína Déli Részének Hegyi Lakossága rövidítéséből adódó „PEMSI"), de vagy nem terjedtek el általánosan (mint a PEMSI), vagy gyarmati konnotációjuk miatt létjogosultságukat az utóbbi időben kétségbe vonták (ld. Proschan 1999: *The great Montagnard Debate*).

értelemben használta[3] (1. kép). A Scott által átvett új *terminus technicus* mégis az „Anarchist history” megjelenése után vált a specialisták szűk körén túl is ismert, népszerű hívószóvá – oly annyira, hogy ma a Wikipédia külön szócikkben foglalkozik vele, illetve hogy a könyv francia fordításában a „Zomia” szó a főcím részévé vált![4] Akármilyen népszerű fogalom is azonban, ettől még tény: a „Zomia” – legalábbis Scott felfogásában – valójában nem jelent mást, mint azt a fölrajzi vidéket, amelyet korábban földrajzi és kulturális értelemben Délkelet-Ázsiának, illetve „Upland Southeast-Asia”-nak (Délkelet-ázsiai Felföldnek) szoktak nevezni. Bizonyíték rá a könyv alcíme is, ahol Scott maga is ehhez a bevett földrajzi fogalomhoz ragaszkodik. A Zomia névben tehát – népszerűsége ellenére is – tudományos újdonság nincs.

Annál több viszont a könyv fő tézisében és makroszkopikus látásmódjában! „E népek életmódjának, társadalmi szervezetének, ideológiáinak és […] nagymértékben orális kultúrájának gyakorlatilag minden megnyilvánulása úgy is értelmezhető, mint valamiféle stratégiai pozicionálás, amelynek célja az, hogy az államot távol tartsák maguktól. Fizikai szétszórtságuk a nehezen járható terepen, mobilitásuk, mezőgazdasági rendszereik és terményeik, rokonsági rendszerük, könnyen változó etnikus identitásuk, hajlamuk a prófétikus millenarista mozgalmakban való részvételre a gyakorlatban is azt a célt szolgálják, hogy elkerüljék az államba való betagozódásukat, illetve hogy az állam eszméje ne verhessen gyökeret a körükben.” (Uo. X.) Vagyis „Scott értelmezésében e hegyvidék története nem más, mint az állam elől való menekülés és mentsvárba húzódás” (Michaud 2011: 1856). És bár Scott tiltakozik a „másodlagos primitivizáció” szerinte szerencsétlen kifejezése ellen (2009: 8), valójában azt az antropológia történetében már többször is felmerülő gondolatot melegíti fel,[5] amelynek értelmében a reliktum-területek lakói egykor magasabb rendű kultúrával rendelkeztek, s csak visszaszorulásuknak köszönhetően, „másodlagos adaptáció” révén fejlesztették ki ma eleminek látszó kultúrájukat. „Érvelésem visszájára fordítja a »primitivizmusról« általában ránk hagyományozott tudást. A nomád állattenyésztés, a gyűjtögetés, az égetéses-irtásos földművelés, a szegmentált ágazati rendszer gyakran »másodlagos adaptáció«, valamiféle »önbarbarizálás« eredménye,

3 A Délkelet-Ázsiával határos északkelet-indiai és dél-kínai vidékeken *túl* (amelyeket „Szecsuán egyes részei” kivételével egyébként is „Délkelet-Ázsiához” szoktak számítani) beleérti ebbe Nepált és a teljes tibeti felföldet, a Himalája vidékét, azaz „Magas-Ázsiát” is. Sőt, később, a tanulmányát követő viták és reflexiók nyomán szóban (ld. Michaud 2010: 188) Zomia határait még tovább tágította, amely jelenlegi megfogalmazásában magába foglalja immár Kínán belül Quinghai és Xinjiang tartományok déli területeit, valamit Közép-Ázsia jelentős részét, Pakisztán, Afganisztán, Tádzsikisztán és Kirgizsztán hegyvidékeit.

4 Ld. James C. Scott: *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné.* Trad. Nicolas Guilhot, Frédéric Joly, Olivier Ruchet. Paris, Seuil, 2013.

5 Dél-Amerikával kapcsolatban ld. pl. Beltrán 1979; Clastres [1974] 1987. A borneói zsákmányolókra ld. Sellato 1994: 115; a példákat tovább lehetne szaporítani.

amit azok a népek fejlesztenek ki, akiknek a lakóterülete, életmódja és társadalomszervezete alkalmas arra, hogy kibújjon az állam hatásköre alól." (Scott 2009: X.)

Scott szerint tehát a Délkelet-ázsiai Felföld olyan „reliktum-terület" és egyben ökológiai „niche", amely több ezer év során folyamatosan népesedett be az államalakulatok növekvő nyomása alól visszavonuló népességekkel. Véleménye szerint a síkság–hegység dichotómia társadalmi-kulturális-politikai dinamikáját egymással ellentétes (bináris) centripetális és centrifugális erők alakítják: az egyik centralizált rendszereket hoz létre, a másik szegmentált társadalmi-politikai osztályokat. A meghatározó erő ebben a folyamatban az állam; Scottot az állam keletkezése nem érdekli, mert az állam „van", s szerinte *deus ex machina*ként az hozza mozgásba a hegyvidéket. A kultúra pedig valójában védő mechanizmus, amely a környező társadalmi-politikai valóságra reagál. A felföldi társadalmi-politikai rendszerek tehát történelmileg annak a *tudatos* erőfeszítésnek köszönhetően jöttek létre, hogy kibújjanak az államszervezetek nyomása és hatálya alól, azaz Scott – ma divatos szóval élve – „cselekvőképességet" (agency) és „akaratlagos cselekvést" (intentionality) tulajdonít a hegyi népeknek, azoknak, akiktől ezt „primitívségük" és alárendelt pozíciójuk okán mindeddig megtagadták. A könyv (és e tanulmány) elején idézett Pierre Clastres-mottó szellemében tehát Scott az *osztályharc* története helyett valamiféle romantikusabb ellenállási mód, az *állam elleni harc* történetét írja meg könyvében – innen az alcímben az utalás az „anarchizmusra".

Mint az várható, Scott nézetei parázs vitát keltettek: a számos recenzió mellett (Coyne 2010; Davis 2010; Sadan 2010; Subrahmanyam 2010; Tapp 2010; Brass 2012) a *Journal of Global History* különszámot is szentelt „Zomia" kérdésének (Michaud 2010), s a vita ma is folyik. Miközben kritikusai többsége elismerte, hogy tézisei ténylegesen stimuláló erővel bírnak, s hogy könyvének „paradigmaváltó" látásmódjában „van valami", szinte mindenki kritikai hangot ütött meg: felrótták neki, hogy téziseit túláltalánosítja; hogy „történészként" kevés első kézből származó forrásra, sokkal inkább másodlagos (antropológiai) irodalomra támaszkodik; hogy „makroszkopikus" látásmódja könnyedén elsiklik a „mikroszkopikus" lokális tények és események fölött; hogy fogalomhasználata homályos és vitatható; s hogy látásmódja alapjában véve a társadalmi evolúciót feje tetejére állító romantikus államellenesség.

*

Hogyan illenek bele, illetve beleillenek-e egyáltalán az általam kutatott közép-vietnámi brúk ebbe a képbe? Megerősítik vagy cáfolják Scott nagyvonalú hipotézisét? Tekintettel arra, hogy a Scott által felvetett problémák nagy részével a brúk kapcsán jómagam több mint egy évtizeddel a Zomia-elmélet publikálása előtt (Vargyas 2000, 2002, 2008a) és azóta is (2010, 2012) többször behatóan foglalkoztam, a *Journal of Global History*-ban megkezdett vita fo-

nalát felvéve mindenekelőtt Scott alapvető tételéhez („őshonosság”, illetve az „állam előli visszahúzódás”) kívánok hozzászólni, a kritikusok által hiányolt „mikrotörténeti” adatok segítségével. A rendelkezésemre álló adatok bősége, ugyanakkor a kifejtésükhöz szükséges hely hiánya miatt ebben az I. részben kizárólag a címben jelzett problémára fogok koncentrálni: őshonosak-e a brúk jelenlegi lakóterületükön? Van-e bármiféle forrás vagy adat, amely amellett szólna, hogy – Scott elméletének megfelelően – a brúk a (vietnámi) állam elől a történeti időkben a hegyekbe visszahúzódott/menekült, eredetileg a síkságon élt népesség lenne?

Egy ezt követő, II. részben fogom kifejteni a kérdés másik oldalát: az állam elől való visszahúzódás problémáját, bizonyítva, hogy az első kérdésre adott nemleges válasz ellenére is Scott milyen mélyen érzett rá a hegylakók, köztük a brúk bourdieu-i értelemben vett habitusára, s hogy tézise sokkal több, mint egy „sehova sem vezető populista posztmodern történet” (Brass 2012). A részletekbe hely és idő híján itt most nem mehetünk bele: „[Scott] könyvével most van egy elméletünk, mielőtt a kutatás nagy részét elvégez(het)tük volna […] ez az elmélet azonban csak akkor hasznos, ha a legaprólékosabb tesztnek vetjük alá, különben elvon bennünket más, valószínűleg relevánsabb kérdések feltételétől…” (Sadan 2010); „[a könyvet] talán nem az eszünkkel, hanem a szívünkkel kell olvasni […] Scott műve mindenekelőtt egy pesszimista romantikus alkotása” (Subrahmanyam 2010); sőt, a már idézett Brass (2012) szerint egyenest az „»új« populista posztmodernizmus” szellemében fogant, sehova sem vezető, eszményített történelem, amelyet nem támaszt alá semmiféle etnográfiai tényanyag.

„Őslakók” versus „jövevények”

Az „őslakók” *versus* „új jövevények” (az államszervezet elől menekültek) kérdése, mint láttuk, Scott könyvének egyik – igaz, rendkívül vitatott – fő tézise, amelyben újra meg újra explicit módon és határozottan állást foglal. Jegyezzük meg mindjárt, hogy Scott nem használja az „őslakók” kifejezést: könyvében a „natives”, az „autochthonous population”, az „original inhabitants” vagy pláne az „aboriginal” kifejezés elő sem fordul. Ám az a gondolat, hogy a peremterületeket államépítő folyamatok elől elmenekült szökevény népesség népesíti be, akik újra meg újra maguk előtt tolják a már ott élő népeket, illetve az a tény, hogy velük szembeállítva ismételten utal azokra a negatív sztereotípiákra, amelyek értelmében ez utóbbiak a völgyekben és a síkságokon élő népek „élő ősei” lennének („mint amilyenek voltunk mi magunk is, mielőtt feltaláltuk volna az árasztásos rizstermesztést, a buddhizmust és a civilizációt”), egyértelművé teszik, hogy Scott könyvében implicit módon a konvencionálisan „őshonosnak”, „őslakónak” tekintett hegyi népekre gondol.

Egyébként is, kitűnő hasonlatával élve, „nem lehet egy kézzel tapsolni”, egy oppozíciópárban mindig két elem van. Aki új meg új menekülthullámokat tételez, az kimondatlanul is „előttük már ott élő” „őshonos” vagy legalábbis „régebbi” népeket tételez egyben. Evvel kapcsolatban természetesen felmerül a kérdés, hogy *ki* őslakó valahol – hisz nyilvánvalóan szinte lehetetlen a földön bárhol olyan területet találni, ahol a jelenleg élő lakosság előtt ne élt volna egy másik, mára esetleg kihalt, beolvadt, elvándorolt stb. populáció. A kérdésre visszatérek még.

Scott tehát mindezek tudatában több helyütt is valamivel megengedőbben, kevésbé kizárólagosan fogalmaz: „A kormányzás/kormányzat [értsd: központi hatalom] nélküli peremvidékek lakóinak *nagy, sőt talán legnagyobb része* nem valamiféle másutt már meghaladott korábbi társadalmi formáció maradványa, nem »a mi élő őseink«”, mondja egy helyütt (2009: 8). Egy másik példa: „E vidék állam nélküli népeinek történelme [...] úgy is megírható, mint valamiféle elágazás azok között, akik *már régóta a hegyekben élnek* (például a wa-k), illetve azok között, akik ott kerestek maguknak menedéket” (uo. 23). Vagy: „Az ilyen vidékek megfelelő menedékzónát jelentettek azoknak, akik *ott éltek*, vagy akik azt választották, hogy oda menjenek” (uo. 63; kiemelések – V. G.).

Vagyis sarkított kijelentései ellenére is maga Scott sem zárja ki teljesen a lehetőségét annak, hogy „őslakos”, azaz történetileg valószínűsíthetően „helyben maradt”, eredeti lakóhelyükön élő népek *is* benépesíthetik vagy legalábbis lakhatják „Zomiát”.[6] A kérdés ilyetén „lebegtetése” – a fő tézis ellenére is – nem ok nélküli: jóllehet ez a hegyekbe való vissza- vagy felhúzódási folyamat az egész délkelet-ázsiai hegyvidékre igaz, bőségesen dokumentált, és ma is tart (gondoljunk a kínaiak, a vietek, a thaiok az utóbbi évszázadokban végbement fokozatos térnyerésére, s arra, hogy mindez milyen demográfiai nyomást jelent a környező népekre[7]), tény, hogy írásos dokumentumok híján e hegyi etnikumok történelméről (és főleg *korai* történelméről) néhány kivételtől és az utolsó néhány száz évtől eltekintve szinte semmi konkrétumot nem tudunk. Azt sem állíthatjuk, hogy mindig ott voltak, ahol ma élnek, mint ahogy azt sem állíthatjuk, hogy mindnyájan az állam elől menekült, viszonylag „új” jövevények lennének. A választ minden esetben konkrét adatok és vizsgálatok alapján kell megadni.

A brúk például, amikor a vietnámi történeti forrásokban a 16. században először feltűnnek, már mai lakóhelyükön laknak. Természetesen lehet hipotéziseket felállítani arról, hogy ezt az időszakot megelőzően hol, milyen államok területén éltek, és ott milyen hatásoknak lehettek vagy voltak kitéve – ilyeneket magam is megkockáztattam[8] –, de eközben mindig számításba

[6] Noha jómagam a „Zomia” nevet szerencsétlen megnevezésnek tartom, itt és a továbbiakban az egyszerűség kedvéért idézőjelben megtartottam a terminust.

[7] Ehhez ld. pl. Michaud 2000, 2006.

[8] Ilyen hipotéziseket mindenekelőtt nyelvészeti és pontosan datált történeti adatokra alapozva lehet tenni (ld. Haudricourt 1966; Hoshino 1986; Ferlus 2005/2014 és az ő

kell venni, hogy a vidék történelméről, még a nagyobb államalakulatokéról is, és különösen ezek demográfiai és etnikai összetételéről, illetve az itteni lakosságnak a környező népekkel való kapcsolatáról gyakorlatilag egyáltalán nincsenek adataink.

A brúk és „Zomia"

Térjünk rá ezek után a brúk etnikus történelmének részleteire, illetve az annak keretéül szolgáló földrajzi-történelmi-politikai kontextusra! Noha a brúk még a közelmúltban is a közép-vietnámi hegyvidéken viszonylag elzártan élő, többnyire önellátó életformát folytató népesség volt, elzártságuk a történetileg visszakövethető időkben csak viszonylagos volt.[9] Ez a tény földrajzi, történelmi és geopolitikai okokkal magyarázható. Először is, a tengerpart és a központi hegylánc, azaz a Vietnámi Kordillérák közötti földsáv Vietnámnak ezen a részén a legkeskenyebb: helyenként alig haladja meg a 30 kilométert. Terepmunkám színhelye, a brú vidék szíve, Khe Sanh, a tengerparti Đông Hà-tól légvonalban mintegy 40, Hué-től, a vietnámi császárság fővárosától pedig alig 150 kilométerre fekszik! Egy ilyen szűk földterületen az egyébként egymástól viszonylagos elkülönültségben élő síksági és hegyi népek érintkezése és egymásra hatása aligha elkerülhető. (hátsó előzék) Másodszor, itt található a vietnámi hegyvidék három stratégiai fontosságú hágója[10] közül az egyik, méghozzá a legalacsonyabb és a legkönnyebben járható: az Ai Lao hágó,[11] amely egyben a tengerpart és a Mekong völgye közötti legrövidebb (kereskedelmi és hadi) utat jelenti. A brúk lakta terület tehát földrajzi szempontból stratégiai fontosságú. Ehhez a 20. században, a vietnámi háború idején hozzájárult még egy politikai tényező is: itt hozták létre, a 17. szélességi fok mentén, a két Vietnámot elválasztó ún. „demilitarizált zónát", ami a brúk lakta területet kettévágta: így ők lettek Észak-Vietnám legdélebbi és Dél-Vietnám legészakibb etnikuma. (2. kép)

---

nyomukban Vargyas 2000: 149–152; 2002, 2008a); de a brú rituális és folklórműfajok kétnyelvűségével (brú + phu tai) kapcsolatban magam is felvetettem korábbi esetleges laoszi történelmi hatások lehetőségét.

9 Az itt következő történeti rész a Vargyas 2000, 2002 és 2008a-ban részletesen kifejtett gondolatmenet összefoglalása. Ld. még Hickey 1982a, b.

10 Keo Nua: 722 m; Mu Gia: 591 m; Ai Lao 410 m tengerszint feletti magasság.

11 Sadan 2010 nem véletlenül mondja, hogy „ami valakinek »hegy«, másvalakinek »domb«", s hogy „a hegyek is, akárcsak a hegyek és síkságok közötti különbségtétel, kulturálisan konstruált és részben szubjektív kategóriák". A brúk egyébként is sokkal inkább a hegyvidéki fennsíkon, mintsem a „hegyekben" laknak: falvaikat (ellentétben mondjuk a hmongokkal) soha nem a hegycsúcsokra vagy a hegyoldalakba építik, hanem viszonylag sík területekre.

A vidék történelmére vonatkozó adatokat és szakirodalmat már több alkalommal is összegeztem.[12] Itt most legyen elég annyi, hogy az Ai Lao hágón keresztül vezető átjáró legalább a 13. század óta ismert: itt vonultak keresztül a Vietnámot és a Champa birodalmat is feldúló mongol csapatok 1282-ben, a tengerpartról útban a khmer birodalom felé. A 14. századtól kezdve dél felé, a Champa birodalom rovására fokozatosan terjeszkedő vietnámi császárság aztán fokozatosan vonta ellenőrzése alá e területet és az itt élő népeket. (3. kép) A ma brúk által lakott hegyvidék első említése – „Viên Kiều" formában – 1553-ra megy vissza,[13] minden valószínűség szerint innen származik a brúk máig használatos vietnámi megnevezése, a „Vân Kiều".[14] Egy későbbi, 18. századi vietnámi forrás[15] már részletes leírást ad az Ai Lao hágón keresztül Laoszba és Thaiföldre vezető kereskedelmi utakról és a hegyvidéki „hinterland"-ról, megemlítve az ott élő „barbár" népeket, bemutatva a katonai és adminisztratív infrastruktúrát, az utakat, vámokat, erődöket, piacokat, a piacokon gazdát cserélő árukat, a hegyi népek által adóként beszolgáltatott termékeket stb. Tekintettel arra, hogy e leírások egy része konkréten Khe Sanh környékére és az ott élő brú népességre vonatkozik, *e forrás alapján bizonyos esetekben lehetségessé válik az „etnográfiai jelen" legalább néhány századdal való visszavetítése.*

[12] Vargyas 2000, 2008a; magyarul továbbá Vargyas 2002.

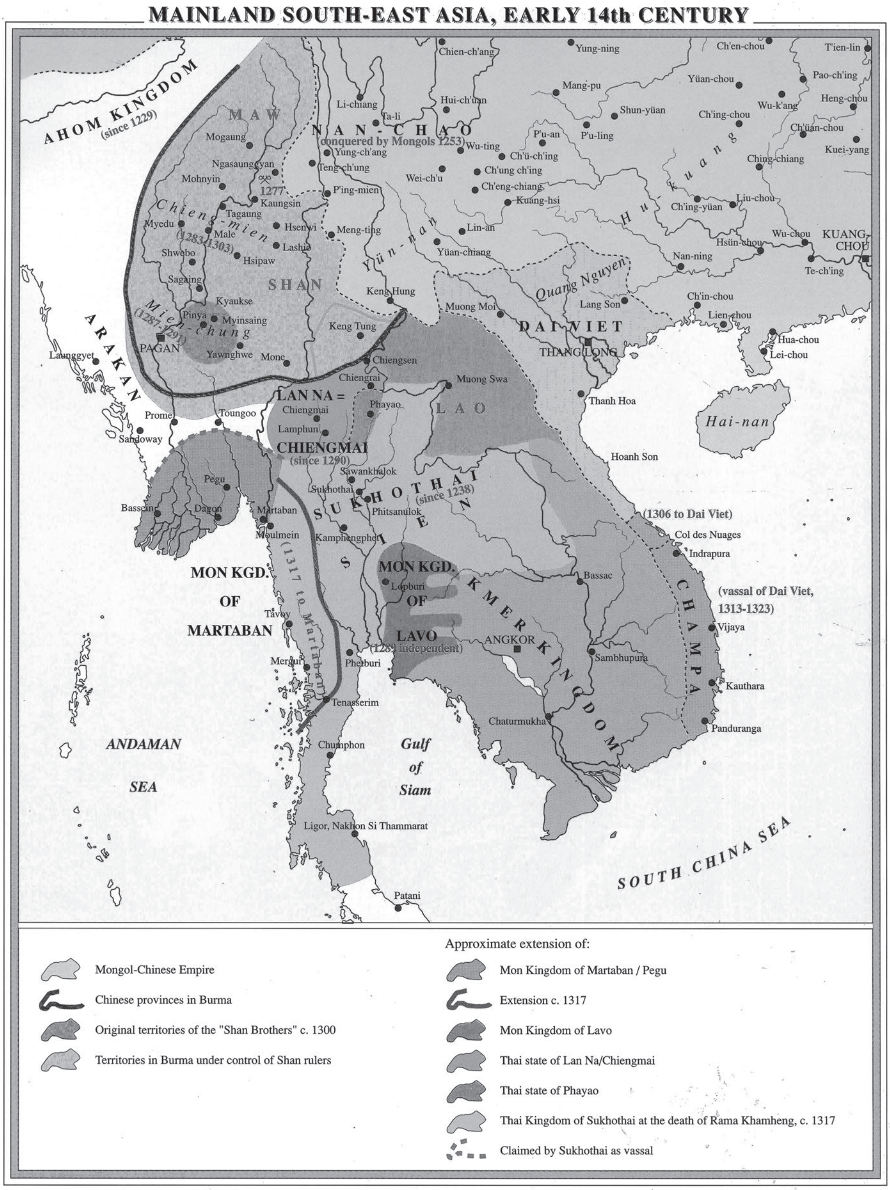
[13] Ld. a Dương Văn An (1513–1591) mandarin által 1553 táján írt és mai átírással 1961-ben közzétett *Ô Châu Cận Lục* (Ô châu vidékének a leírása) című művet (I. rész: 17. o.). A könyv címének megértéséhez tudni kell, hogy „Ô châu" és „Ri châu" két csám tartomány volt, amelyet 1306-ban a csám király, Chế Mân, a vietnámi uralkodónak, Trần Nhân Tông-nak ajándékozott „menyasszonyváltságként", cserébe annak lányáért, Huyền Trân-ért. Egy évvel később, 1307-ben a két tartomány, amely nagyjában-egészében a mai közép-vietnámi Quảng Trị – Thừa Tiên tartományoknak felel meg, Thuân Châu és Hóa Châu (összevontan: Thuân-Hóa) néven betagolódott a dél felé egyre terjeszkedő vietnámi birodalomba. A szóban forgó könyv e vidék földrajzi-közigazgatási-történeti-kulturális leírását tartalmazza.

[14] Ld. Vương Hoàng Tuyên 1963: 71; Vargyas 2000: 136–139.

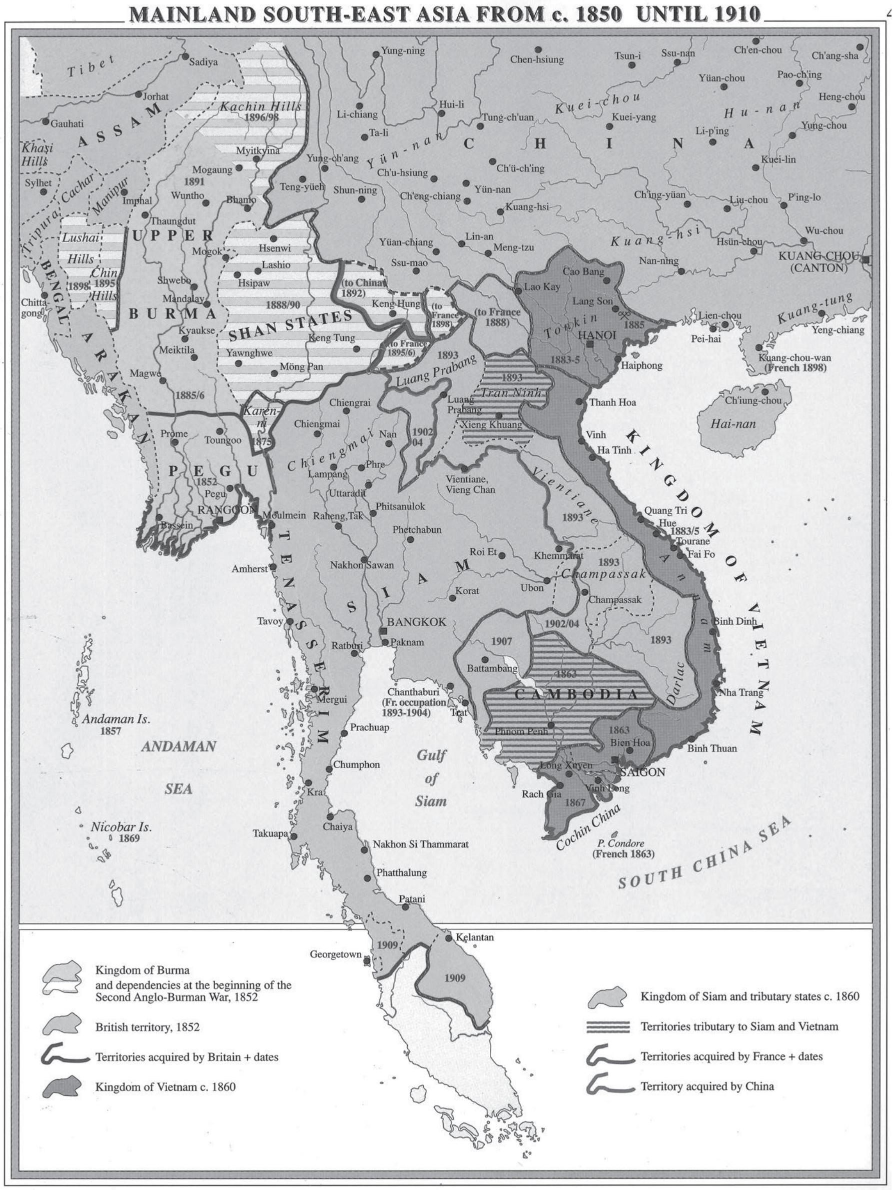
[15] Lê Quý Đôn: *Phủ biên tạp lục* (Határvidéki krónikák). E mű szerzője a Lê-dinasztia (1428–1788) egyik kiemelkedő politikus államférfija, katonai vezető, mandarin, történetíró, neokonfuciánus filozófus stb., aki művét azután írta meg, hogy az északi országrészt a Lêk nevében kormányzó Trịnh-ek 1775–1776-ban visszafoglalták az akkor a vietnámi birodalom déli határvidékének számító Thuân-Hóa (ld. 13. lábjegyzet) és Quảng-Nam vidékét a mintegy két évszázada önmagukat független dinasztiának tekintő, szakadár Nguyễn-uralkodóktól. Lê Quý Đôn a megszálló hadsereg egyik vezetője volt, később a visszahódított vidék katonai kormányzója, akinek feladata a vietnámi „erkölcsök" és a „harmonikus közigazgatás" visszaállítása volt. Ilyen minőségében, „hasonlóan egy kíváncsi nyugatnémet funkcionáriushoz Bonnból, aki 1991-ben elutazik Kelet-Németországba, hogy körbenézzen, majd aztán letelepszik Lipcsében, hogy mindent leírjon, amit látott" (Woodside 1995: 158), művében páratlanul részletes és mélyreható (földrajzi, politikai, közigazgatási, gazdasági, demográfiai, kulturális stb.) leírását adja az egész minket érintő vidéknek, ami ekkorra már a két évszázados elkülönülés miatt az északi országrésztől igen eltérő szokásokkal és „erkölcsökkel" rendelkezett.



2. kép. A demilitarizált zóna a 17. szélességi fok mentén



3. kép. Délkelet-Azsia a 14. század elején



4. kép. Délkelet-Azsia 1850 és 1910 között

A 16–17. század óta névlegesen a vietnámi császárság vazallusainak számító brúk a 19. század elején, a Mekong bal partjáért folytatott sziámi (thaiföldi) – vietnámi rivalizálás idején kerülnek közvetlen vietnámi ellenőrzés alá: 1827–28-ban Minh Mang vietnámi császár a sziámi terjeszkedés ellensúlyozására birodalma határait kiterjeszti, és a hegyvidéki „hinterlandot" közvetlen vietnámi irányítás alá helyezi. A terjeszkedést tovább folytatva, 1830 körülre a két birodalom gyakorlatilag felosztja egymás között a laoszi ütközőzónát: a határvonalat a Mekong völgye képezi kettejük között.[16] (4. kép) A Mekong völgyéért folytatott háború, váltakozó sikerekkel és oda-vissza tolódó határokkal, további majdnem fél évszázadig tart, amikor is – a 19. század második felében – új szereplők, a franciák lépnek a színpadra. Jelenlétük a geopolitikai helyzet gyökeres megváltozását eredményezi: a franciák a Mekong völgyéért folytatott mintegy 150 éves vietnámi–sziámi rivalizálást ürügyként felhasználva beavatkoznak; az 1893-as bangkoki békében Sziám végleg lemond a Mekong bal partjára való igényéről; a francia csapatok meghódítják teljes Vietnámot, Laoszt és Kambodzsát. Megszületik a francia gyarmatok „gyöngyszeme", Indokína (1887, majd 1893). (5. kép) Az addig „az annami üllő és a sziámi [thai] kalapács közé szorult" (Harmand 1879–80: 298) hegyvidék és lakói, köztük a brúk, ekkortól válnak a globalizált gyarmati világ részeivé. Ami ezután következik, már közismert a történeti irodalomban. A francia éra viszonylag békés 20. századi első évtizedei után a japán megszállás, a II. világháború, majd azt követően az 1. indokínai (francia– vietnámi, 1946–1954) és a 2. indokínai háború (1950-es évek vége – 1975, amerikai– vietnámi), amelyek a hegyi nemzetiségek által lakott egész hegyvidéki hinterlandon – így a brúk



5. kép. Francia-Indokína létrejötte

[16] A fenti fejtegetés elsősorban Nguyễn Thế Anh 1997-en alapul. Ld. még Pluvier 1995: „Mainland South-East Asia in the first half of the 19[th] century" c. térképlap. A vietnámi birodalomnak ez volt a történelemben eddig ismert legnagyobb kiterjedése nyugat felé. Ha a jelenlegi demográfiai és népességmozgási folyamatok tovább folytatódnak, néhány generáción belül újra ehhez a határhoz fog elérni a Vietnámi Szocialista Köztársaság.



6. kép. A brúk áttelepítése 1972 április–májusában

között is – végigsöpörnek, s amelyeknek a brúk akaratlan résztvevői és szenvedő alanyai; végül a kommunista uralom alatti országegyesítés (1975) és az azt követő időszak politikai-gazdasági-demográfiai megrázkódtatásai.

Ez alatt a hozzávetőleg négy évszázadot felölelő és történelmi kataklizmákkal terhes időszak alatt *a brúkat a kezdetektől fogva ott látjuk, ahol voltak, és ahol ma is vannak:* a 17. szélességi fok mentén, a vietnámi Kordillérákban, a vietnámi–laoszi határ két oldalán, az Ai Lao hágó környékén; Vietnámban Quảng Bình, Quảng Trị és Thừa Tiên, Laoszban Savannakhet és Khammuane tartományokban, viszonylag kompakt, összefüggő területen elhelyezkedve, bár helyenként más népekkel, leginkább phu tai-okkal keveredve, vietnámiak és laók által övezve. Igaz, egyes csoportjaik *történetileg dokumentálhatóan* kirajzottak innen, elhagyták „eredeti” lakóterületüket – ám azt többnyire nem saját akaratukból tették.[17]

[17] Három ilyen „kirajzást” ismerünk: közülük az első kettő fontosabb, nagyobb léptékű, és van egy harmadik, kevésbé jelentős is, amit etnográfiai adatokból lehet kimutatni:

a) A 19. században a sziámi–vietnámi háborúk során deportáltak egy nagyobb csoport brút rabszolgának a Mekong jobb partjára, a mai Thaiföld területére (ennek részletezésétől itt eltekintek, ld. Vargyas 2002).

b) A második indokínai háború idején, Khe Sanh ostroma (1968. január 21. – július 9.) és az amerikai, illetve az amerikaiak támogatását élvező dél-vietnámi csapatok drámai veresége után, 1972 április–májusában az előretörő Viet Minh-csapatok elől propagandacélokat is szolgáló, jól szervezett katonai akció keretében, légi hídon 2588 főt áttelepítettek a mai Đăk Lăk tartományba *(tỉnh)* [Krông Păc körzet *(huyện)*], Ea Hiu rurális községbe *(xã)*. E községben élnek ma is; 2007-ben közöttük töltöttem 6 hónapot terepmunkával (Vargyas 2010). Nguyễn Trăc Dĩ térképéről (é. n. [1972]: 74) (6. kép) tudjuk, hogy a légi operáció két menetben zajlott: 1972. április 19-én és 21-én

A kérdés tehát a következő: „őslakók”, azaz történetileg kimutathatóan *„helyben maradt”* népesség-e a brúk „Zomiában”? Van-e a kultúrájukban és megismerhető történelmükben bármi nyoma is annak, hogy a völgyekbeli-síksági álllamalakulatokból „elmenekült”, „szökevény” népesség lennének?

A brúk etnikus történelmére fényt vető adatok után kutatva könyvemben (Vargyas 2000) – bő egy évtizeddel Scott könyve és a Zomia-elmélet előtt – megvizsgáltam a brúkra vonatkozó mintegy száznegyven évnyi (sőt ha a sino-vietnámi krónikákat is beszámítom, négyszáz évnyi) publikált anyagot, beleértve ebbe a térképeket is, különös tekintettel a közigazgatási egységek és falvak neveire, elhelyezkedésére, valamint a földrajzi nevekre (hegy- és folyónevekre). A teljes anyagot összevetettem a jelenlegi térképekből, közigazgatási adatokból és bármi más egyéb forrásból származó eredményekkel.[18] Mindezek alapján arra az eredményre jutottam, hogy *a brúk zöme ma is ott él, ahol száz, sőt négyszáz évvel korábban.*

Három szerzőt (Damprun 1904; Lemire 1904; Valentin 1905), akik az átlagosnál több földrajzi adatot adtak meg írásaikban, külön is elemeztem. A Lemire és Valentin által megemlített kilenc kantonnév közül hat ma is ugyanazon a néven ismert, és ugyanott található, mint egy évszázaddal ezelőtt.[19] E kantonokban még a falunevek egy részét is azonosítani tudtam, jóllehet a brú / vietnámi / phu tai / lao nevek átírásának némileg önkényes volta nem kis nehézségeket okoz megfejtésükben. És még így is a Valentin által leírt Viên Kiều kantonban a megadott tizennyolc falunévből hetet tudtam beazonosítani (Huc, Huc Nghi, Ca lu, Cat, Con és ezek alosztályai); egy másik kantonban, Mietben pedig a hét megadott falunévből négyet (Miet, Tan és Cat, valamint alosztályaik) stb.

A Lemire által megadott falunevek és földrajzi nevek vizsgálata hasonló,

---

összesen 2481 főt, május 24–25-én pedig további 107 főt, összesen 2588 főt mentettek ki az észak-vietnámi csapatok elől és telepítettek át. E személyek döntő többsége az amerikaiak vagy a dél-vietnámi kormánycsapatok oldalán harcolt a háborúban. Ea Hiu egyébként eredetileg egy rhade falu, Buon Jat volt, az akkori Phuoc An körzetben. Mára a Buon Jat név gyakorlatilag feledésbe merült, csak az öregebbek egy része emlékszik rá.

c) Ismeretlen okok, valószínűleg spontán kirajzás folyományaképp egy csoport „vân kiều” Quảng Trị tartományból a 19. század vége felé a brúk lakta jelenlegi lakóterület legészakibb részébe, Quảng Bình tartományba települt át. A róluk tudósító szerző (Vương Hoàng Tuyên 1963: 71) saját gyűjtése alapján beszámol róla, hogy az akkor Lê-thuy körzetben, Ham nghi és Dinh-phung *xã*-kban élő „vân kiềuk” elbeszélésük szerint 80 évvel korábban, Quảng Trị-ből telepedtek át oda. Mivel a publikáció 1963-ban jelent meg, a gyűjtés pedig „az azt megelőző három évben” történt, az adat kb. az 1880-as évek végére vonatkozik.

[18] Ld. összefoglalóan Vargyas 2000: 153–154.

[19] 1) Viên Kiêu – ez ma már nem létezik, de beazonosítható a „vân kiều” etnonimán keresztül; 2) Lang Thuân = Thuân; 3) Lang Sen = Huong Sơn; 4) Tâm Linh = Huong Linh?; 5) La Miet = Miet/Labuiq; 6) Adi = A Giơi; 7) Tâm Thanh = Thanh; 8) Lang Ha = ?; 9) O Giang = ?.

40-50%-os eredményt adott. Itt a nehézséget az azonosításban az adta/adja, hogy a legnagyobb folyók és a legismertebb falvak nevein kívül ismerni kellene a kisebb vízfolyások, források, patakok, dombok, tanyák nevét is, tehát a teljes helyi toponímiát, amihez nemcsak nagy léptékű, jó térképekre lenne szükség, hanem részletes ilyen témájú gyűjtésekre is. Csak példaképp említem: Viên Kiều kantonban Lemire egy Xom Wat nevű faluról beszél. Az 1913-ból származó 1:100000 léptékű francia térképen, valamint az 1954-ből (1962) származó 1:200000 léptékű amerikai térképen valóban találni is ilyen faluneveket. Ma már azonban nem léteznek. Saját kutatásomból ugyanakkor tudom, hogy ugyanitt, ugyanezen a területen a legrégebbi nemzetségnek *(mu)* a *mu* Xom számít, amelynek tagjai napjainkban a környező falvakban szétszóródva élnek. Így a Xom falunév saját etnográfiai anyagom segítségével igazolható volt.

Ugyanilyen módon sikerült beazonosítanom a Vương Hoàng Tuyên által leírt vân kiêu-ket is Quảng Bình tartományban. E csoport ősei (ld. 18. lj. c pont) saját hagyományaik szerint Quảng Trị-ből érkeztek oda a 19. század vége felé, és egyik legfontosabb nemzetségnevük a *mu* Xom. Mindabból, amit eddig tudunk, nagyon valószínűnek látszik, hogy ezek az emberek Khe Sanh vidékéről vándoroltak oda, onnan, ahol vallásos központjuk, a *mu* Xom nemzetségi szentélye ma is megvan még. Az ilyesféle eredmények a terepen gyűjtött adatoknak történeti dimenziót kölcsönöznek.

A laoszi Savannakhet tartomány Damprun által megadott földrajzi neveit elemezve még kielégítőbb eredményre jutottam. Az általa 1904-ben leírt tizennégy *muong*-ból öt érint bennünket, mivel ezek a vietnámi brúk által lakott terület közvetlen folytatásai a határ másik oldalán – vagyis *egyebek között* brú lakosságuk is kell hogy legyen. Ezek a következők: *muong* Tchépone, *muong* Vang, *muong* (Vang) Angkham, *muong* Phabang, *muong* Xienghom. A megadott neveket Savannakhet tartomány egy 1972-ből származó 1:200000 méretarányú térképe segítségével azonosítottam be, a következő eredménnyel (először a Damprun által megadott falvak számát, utána az általam beazonosított falvak számát adom meg): *muong* (Vang) Angkham: 14/10; *muong* Vang: 39/16; *muong* Xienghom 6/5; *muong* Phabang 8/7; *muong* Tchépone 53/18. Az adatokból világos, hogy az azonosítható falvak százalékos aránya egyenesen nő a *muong* egyre kisebb méretével: *muong* Phabang 87,5%, *muong* Xienghom 83%, *muong* (Vang) Angkham 71,4%, *muong* Vang 41% és *muong* Tchépone 34%. A húsznál kevesebb falut tartalmazó *muong*ok esetében tehát az eltelt 70 év dacára is a falvak több mint ¾-e azonosítható! Hogy ugyanakkor mi okozza a viszonylag alacsonyabb arányt a nagyobb *muong*ok esetében, egyelőre nem világos.

Könyvem summája mindezek fényében a következő volt: „Az itt bemutatott leírások több mint száz év rálátást nyújtanak a brú kultúrára. Jelentőségük az, hogy alapvető egybeesést mutatnak a napjainkban terepen gyűjthető adatokkal. A falvak elhelyezkedése, neve, a földrajzi nevek stb. lényegében

megegyeznek a mai helyzettel, s ily módon a brú kultúra időbeli folytonosságát bizonyítják a történelmi megrázkódtatások, sőt kataklizmák ellenére is." (Vargyas 2000: 154.)

Ugyanez a brú kultúra és identitás időbeli folytonosságára vonatkozó következtetés vonható le a 18. lábjegyzetben részletezett három „kiszakadt" csoport példájából is: az első csoport (a Mekong jobb partjára hurcolt rabszolgák) kb. 150 év dacára is megőrizte „brú" nyelvét és talán „brú" identitását is (ld. Theraphan L. Thongkum – See Puengpa 1980); ennél többet róluk, etnográfiai adatok híján, nem tudunk. A másik két csoport az egy évszázados illetve négy évtizedes időtávlat ellenére is, áttelepülve illetve áttelepítve, nyomasztóan kisebbségi helyzetben, vietnámiak között élve is, pauperizálódva – egyelőre – megőrizte nyelvét, etnikus megnevezését, etnikai identitását és etnikus szerveződését.

Tehát az etnicitás, az identitás, a kultúra, a társadalomszervezet stb. bármiféle képlékenysége és szituációfüggő jellege ellenére is – amiről Scott beszél – a felszín alatt sokkal több az állandóság, mint azt általában feltételezni szokás. Csak az utóbbi 100–150 évet nézve, a brúkat drámaian sok trauma érte: elhurcolták őket rabszolgának; államok és hadseregek jöttek és mentek a fejük felett; akarva-akaratlan részt vettek a második világháborút követő időszak talán legpusztítóbb háborújában: leszórtak rájuk – vagy a környékükön – több száz ezer tonna bombát, napalmot, kemikáliát (Agent Orange), felperzselték falvaikat, házaikat, földjeiket, megsemmisítették háziállataikat, értéktárgyaikat, ideiglenesen vagy örökre ki-, illetve áttelepítették, szögesdróttal körbevett katonai táborba (vagy akár átnevelőtáborokba) zárták őket, halottjaik számáról még becslésünk sincs,[20] egyszóval a világtörténelem végigsöpört rajtuk – ám mégis: *mihelyst a körülmények lehetővé tették, visszatelepültek, s makacsul ragaszkodva az általuk lakott területhez, saját nyelvükhöz, kultúrájukhoz, etnikus identitásukhoz, azok maradtak, akik voltak – brúk!* Ez a kép vagy minta szöges ellentétben áll azzal, amit számos más délkelet-ázsiai nép, például a hmongok történelméből ismerünk, akik szétvándorolva, 100 év alatt képesek voltak egész Délkelet-Ázsiát benépesíteni. Hely híján itt most nincs mód a kérdést részletesen tovább taglalni; a fentiek alapján annyi mégis bizonyosnak látszik, hogy „Zomiában" legalábbis többféle „habitussal" kell számolni, már ami a területhez való kötődést, illetve a társadalmi-kulturális képlékenységet és rugalmasságot illeti!

Ezzel kapcsolatban fel kell hívnom a figyelmet rá, hogy érdekes módon Scott az „eredeti" lakóhelyre való vissza-visszatelepülés lehetőségét fel sem veti. Márpedig a brúk – az emberemlékezet révén befogható – orális törté-

[20] Az antropológusként a vietnámi háború egyik koronatanújának számító Hickey szerint a mintegy 220 000 főre becsült hegyvidéki-nemzetiségi áldozatból „a háború természetrajza következtében a legtöbb civil veszteség minden valószínűség szerint a brúk, valamint a pakohok, katuk, sedangok, halangok, jehek, stiengek és röglaiok körében volt" (Hickey 1993: 267).

nelméből, amelyre itt most idő és hely híján nincs módom kitérni, számos példát ismerek arra, hogy a háborús körülmények miatt kitelepített brúk az események lezajlása után visszatelepültek eredeti lakóhelyükre. Ettől függetlenül is, bármelyik brú adatközlőm képes volt 3–5 vagy akár még több egykori faluhelyét *(rangũal)* is felsorolni, ahol ősei vagy ő maga lakott: e helyek térképre vetített mintázata jól mutatja, hogy az ideiglenes elvándorlások, áttelepülések ellenére is a brúk egy meghatározott területen *belül* mozognak csak! S ha a háborús kataklizmák ezt a mintát meg is zavarják időnként, a lényegen ez nem változtat semmit.

Amennyire meg lehet ítélni tehát, a brúk e terület – ha nem is „ős-”, de legalábbis – *legrégebbi ismert* lakói. Ott tűnnek fel a történelmi forrásokban, ahol ma is élnek, és e forrásokban olyannak mutatkoznak, mint amilyenek ma is. Az őket körbevevő államokkal történeti időben, nagyjából mintegy 400 évvel ezelőtt, viszonylag jól adatolhatóan kerültek kapcsolatba;[21] s noha általam személyes tapasztalatból ismert értékrendszerükben, viselkedési mintáikban, habitusukban (pl. félelmeikben) sok jel utal arra, hogy történelmük elválaszthatatlan az őket környező államok történetétől, *nem* ez utóbbiak*ból* – és csak részben ez utóbbiak *elől* – menekült népesség. Az a fajta kérdés, hogy a mikrotörténeti adatokból megismerhető történelmen túl a brúk vajon a szó valódi értelmében „őslakók-e” ezen a területen, avagy „máshonnan érkezett jövevények”, jelenlegi ismereteink alapján nem válaszolható meg, illetve túlságosan is leegyszerűsítő.

Mindez semmit nem von le Scott tézisének horderejéből, makroszkopikus látásmódjának nagyvonalúságából, beleérzésének mélységéből; ezt fogja bizonyítani a következő, II. rész, amelyben a brúk állam elől való visszahúzódásáról fogok részletesebben szólni.

Bibliográfia

Barthélemy, lieutenant (1947): *Rapport du Lieutenant Barthélemy, Délégué administratif de Tchépone, concernant les problèmes que pose l'actuelle frontière séparant les provinces, laotienne de Savannakhet, et vietnámienne de Quangtri.* 40 oldalas gépelt kézirat, 1947. december 31. Közzéteszi franciául: Vargyas 2000: 257–297.

Beltrán, Gonzalo Aguirre (1979): *Regions of refuge.* Washington, DC, Society for Applied Anthropology. (Mon. Ser. No. 12.)

[21] Ez mindenekelőtt az elmúlt fél évezred történetében folyamatosan terjeszkedő vietnámi államot jelenti. Az ezen a területen hozzávetőleg a 14–15. századig fennálló Champa birodalom a brúk által lakott hegyvidéket nem érintette; csám romok, epigráfiai emlékek stb. ott nem találhatók. Ld. Hardy – Nguyen Van Ku – Ngo Van Doanh 2005; Hardy–Cucarzi–Zolese 2009.

Brass, Tom (2012): Scott's „Zomia," or a Populist Post-modern History of Nowhere. *Journal of Contemporary Asia*, 42 (1): 123–133.

Clastres, Pierre ([1974] 1987): *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique.* Paris, Éditions de Minuit. [Angol fordítása: *Society against the State: Essays in Political anthropology.* Transl. Robert Hurley. New York, Zone, 1987.]

Coyne, Christopher (2010): Review of Scott, J. *The Art of Not Being Governed. Conversations on Philanthropy*, 7: 83– 86. www.ccoyne.com/Review_of_James_Scott.pdf‎ (letöltés ideje 2013.05.11.).

Cupet, Pierre-Paul, Lieutenant-Colonel (1907): Les populations de l'Indochine. Extrait de *Bulletin de la Société de Géographie de Lyon*, XXII: 239–305. Tirage à part, carte.

Damprun (1904): Monographie de la Province de Savannakhet (Laos Français). *Bulletin de la Société des Études Indochinois,* 1: 19–71.

Davis, Bradley C. (2010): Review of Scott, J. *The Art of Not Being Governed*. http://asiapacific.anu.edu.au/newmandala/2010/07/05/review-of-art-of-not-being-governned-tlcnmrev-viii/ Published on 05.07. 2010. (letöltés ideje 2013.05.11.).

Dương Văn An (1961): *Ô Châu Cận Lục* [O châu vidékének leírása]. Saigon.

Hardy, Andrew – Nguyen Van Ku – Ngo Van Doanh (2005): *Peregrinations into Cham Culture*. Hanoi, EFEO/Nxb The Gioi.

Hardy, Andrew – Mauro Cucarzi – Patrizia Zolese (2009): *Champa and the Archaeology of My Son (Vietnam)*. Singapur, NUS Press.

Ferlus, Michel (2005/2014): L'intérêt linguistique des transcriptions chinoises concernant le Cambodge ancien (Fou-nan et Tchen-la). *Dix-neuvièmes Journées de Linguistique de l'Asie Orientale*, juin 2005, Paris, France. [Javított kiadás: 2014.]

Harmand, Jules-François (1879-80): Le Laos et les populations sauvages de l'Indochine. *Le Tour du Monde*, 1879. XXXVIII (2): 1–48; 1880. XXXIX (1): 241–320.

Haudricourt, A. G. (1966): Notes de Géographie Linguistique Austroasiatique. In *Essays offered to G. H. Luce.* Eds. by Ba Shin, J. Boisselier, A. B. Griswold. *Artibus Asiae,* Vol. I: 131–138.

Hickey, Gerald Cannon (1982a): *Sons of the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954.* New Haven – London, Yale University Press.

Hickey, Gerald Cannon (1982b): *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands, 1954–1976.* New Haven – London, Yale University Press.

Hickey, Gerald Cannon (1993): *Shattered World. Adaptation and Survival Among Vietnam's Highland Peoples During the Vietnam War.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Hoshino, Tatsuo (1986): *Pour une histoire médiévale du Moyen Mékong.* (Collection CeDRASEMI.) Bangkok, Éditions Duang Kamol.

Lemire, Charles (1894): Le pays des Tiem et des Moïs entre l'Annam Central et le Mékong. Région restituée par le traité de Bangkok du 3 octobre 1893. In *Le Laos Annamite*. Plaquette de 86 pages. Paris, Callamet. 1–54.

Lê Quý Đôn (1972–1973): *Phủ biên tạp lục.* [Határvidéki krónikák]. Saigon, 2 vols.

Malglaive, [Marie-Charles-Louis-Joseph de], Capitaine et Capitaine Rivière [Henri

Laurent] (1902): *Voyages au centre de l'Annam et du Laos et dans les régions sauvages de l'Est de l'Indo-Chine. Mission Pavie, Indo-Chine 1879–1895.* (Géographie et voyages, IV.) Paris, Leroux.

Michaud, Jean (ed.) (2000): *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif.* Richmond, England, Curzon.

Michaud, Jean (2006): *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif.* Lanham, Md., Scarecrow. [Újra kiadva 2009-ben, *A to Z of the Peoples of the Southeast Asian Massif* címmel.)

Michaud, Jean (2010): Editorial – Zomia and beyond. *Journal of Global History,* Vol. 5., Issue 2: 187–214.

Michaud, Jean (2011): Hmong infrapolitics: a view from Vietnam. *Ethnic and Racial Studies,* 35 (11): 1853–1873.

Nguyễn Trắc Dĩ (é. n. [1972?]): *Cuộc Di Dân Sắc-Tộc Bru Tứ Quảng Trị vào Darlac.* [A brúk áttelepítése Quảng Trị-ből Darlac-ba.] Saigon, Bô Phát Trièn Sac Tôc An Nhanh.

Nguyễn Thế Anh (1997): Les conflits frontaliers entre le Vietnam et le Siam à propos du Laos au XIXème siècle. *The Vietnam Review*, Spring–Summer, 2: 154–172.

Pluvier, Jan M. (1995): *Historical Atlas of South-East Asia*. Leiden – New York – Köln, Brill, 83 p. + 64 térkép.

Proschan, Frank (1999): The Great Montagnard Debate. http://www.lib.washington.edu/SouthEastAsia/vsg/elist_1999/mont1.html (letöltés ideje 2013.05.11.).

Sadan, Mandy (2010): Review of Scott, J. *The Art of Not Being Governed. Reviews in History,* http://www.history.ac.uk/reviews/review/903. (May 2010) (letöltés ideje 2013.05.11.).

Schendel, Willem van (2002): Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Southeast Asia from the Fringes. *Environment and Planning D: Society and Space*, 20, 6: 647–668.

Scott, James (2009): *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven – London, Yale University Press. [Francia fordítása: James C. Scott: *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné.* Trad. Nicolas Guilhot, Frédéric Joly, Olivier Ruchet. Paris, Seuil, 2013.]

Sellato, Bernard (1994): *Nomads of the Borneo Rainforest. The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

Subrahmanyam, Sanjay (2010): Review of Scott, J. *The Art of Not Being Governed. London Review of Books,* Vol. 43. No. 23 (2): 25–26. http://www.lrb.co.uk/v32/n23/sanjay-subrahmanyam/the-view-from-the-top (letöltés ideje 2013.05.11.).

Tapp, Nicholas (2010): Review of Scott, J. *The Art of Not Being Governed*. ASEAUK News 47. (Spring). http://aseasuk.org.uk/v2/aseasuknews/%252Fbookreviews/47/Scott (letöltés ideje 2013.05.11.).

Theraphan L. Thongkum (1979): The Distribution of the Sounds of Bruu. *Mon Khmer Studies,* N° 15: 1–19.

Theraphan L. Thongkum – See Puengpa (1980): *A Bruu–Thai–English Dictionary.* Bangkok, Chulalongkorn University.

Valentin, [François?] (1905): *Rapport ethnique sur les moïs de Quảng Trị*. 42 oldal kézirat az EFEO Kézirattárában, Paris (378/1905). Közzéteszi franciául: Vargyas 2000: 179–199.

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas Gábor (2002a): „Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát". „Laza" politikai szervezetek és „puha" stratégiák – avagy etnikus identitás Délkelet-Ázsiában. Brú esettanulmány. In *Közösség és identitás.* Szerk. Pócs Éva. (Studia Ethnologica Hungarica, III.) Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. 121–155. [Újraközölve: Vargyas 2008b: 17–54.]

Vargyas Gábor (2002b): Egy XIX. századi brú sámánoltár ábrázolásról. In *Mirsusne-hum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére.* Szerk. Csonka-Takács Eszter – Czövek Judit – Takács András. Budapest, Akadémiai Kiadó. 762–786.

Vargyas, Gábor (2008a): Quiconque voulait s'imposer à nous, nous avons accepté son pouvoir. In Frédéric Mantienne – Keith W. Taylor (eds.): *Monde du Viet-Nam. / Vietnam World. Hommage à Nguyen The Anh.* Paris, Les Indes Savantes. 341–369.

Vargyas Gábor (2008b): *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan.

Vargyas, Gábor (2010): Resettled Ancestors: Religious Change among the Bru (in the Central Highlands of Vietnam). In Chris Hann (ed.): *Religion, Identity, Postsocialism. The Halle Focus Group 2003–2010.* Halle/Saale (Department II), Max Planck Institute for Social Anthropology. 130–133.

Vargyas Gábor (2012): Régi-új értékek, új kontextusok. Egy hegyi törzs, a brúk, a vietnámi háborúban. *Ethno-Lore,* XXIX: 161–185.

Vương Hoàng Tuyên (1963): *Các dân tộc nguồn gốc Nam á ở miền Bắc Việt Nam*. [Ausztro-ázsiai etnikai csoportok Észak-Vietnámban.] Hanoi, Nxb Giáo dục.

Woodside, Alexander (1995): Central Vietnam's Trading World in the Eighteenth Century as Seen in Lê Quy Dôn's „Frontier Chronicles". In Taylor, K. W. – J. K. Whitmnore (eds.) *Essays into Vietnamese Past.* (Southeast Asia Program Publicastions, No. 19.) Ithaca – New York, Cornell University. 157–172.

Wurm, Stephen – Shorto, Hattori (eds.) (1981): *Language Atlas. Pacific Area*. (Pacific Linguistics, Series C. No. 66.) Canberra, Published by The Australian Academy of the Humanities in collaboration with the Japan Academy.

• „FENT” ÉS „LENT”: „ZOMIA” ÉS A BRÚK

II. rész. Visszahúzódás az állam elől vagy „modernitás iránti vágy”? Reflexió Scott és Salemink írásaira

Tanulmányom első részében Scott hipotéziséhez kapcsolódóan mikrotörténeti adatok alapján azt a kérdést vizsgáltam, hogy vajon „őshonosak-e a brúk jelenlegi lakóterületükön? Van-e bármiféle forrás vagy adat, amely amellett szólna, hogy – Scott elméletének megfelelően – a brúk a (vietnámi) állam elől a történeti időkben a hegyekbe visszahúzódott/menekült, eredetileg a síkságon élt népesség lenne?” (2016: 247; e kötetben: 53) Arra a következtetésre jutottam, hogy *„a brúk zöme ma is ott* él, *ahol száz, sőt négyszáz* évvel *korábban”* (2016: 253; e kötetben: 62) és hogy „a brúk e terület – ha nem is „ős-”, de legalábbis – *legrégebbi ismert* lakói”, és bár „történelmük elválaszthatatlan az őket környező államok történetétől, *nem* ez utóbbiak*ból* – és csak részben ez utóbbiak *elől* – menekült népesség” (2016: 255; e kötetben: 65).

Ehhez kapcsolódóan felvetettem, hogy a ma meghatározónak számító elméletek, többek között Scott (2009) ellenére is, „tehát az etnicitás, az identitás, a kultúra, a társadalomszervezet stb. bármiféle képlékenysége és szituációfüggő jellege ellenére is – amiről Scott beszél – a felszín alatt sokkal több az állandóság, mint azt általában feltételezni szokás” (2016: 255; e kötetben: 64), illetve hogy „bizonyosnak látszik, hogy »Zomiában« legalábbis többféle »habitussal« kell számolni, már ami a területhez való kötődést, illetve a társadalmi-kulturális képlékenységet és rugalmasságot illeti” (2016: 255; e kötetben: 64).

Az itt következő II. részben fogom kifejteni a kérdés másik oldalát: az állam elől való visszahúzódás problémáját, bizonyítva, hogy az első kérdésre adott nemleges válasz ellenére is Scott milyen mélyen érzett rá a hegylakók, köztük a brúk bourdieu-i értelemben vett habitusára, s hogy tézise sokkal több, mint egy „sehova sem vezető populista posztmodern történelem” (Brass 2012).[1]

[1] Itt szeretném köszönetemet kifejezni Sárkány Mihálynak a szöveg kéziratára tett értékes megjegyzéseiért, amelyek döntő többségét beépítettem írásomba.

A brúk és az állam elől való visszahúzódás

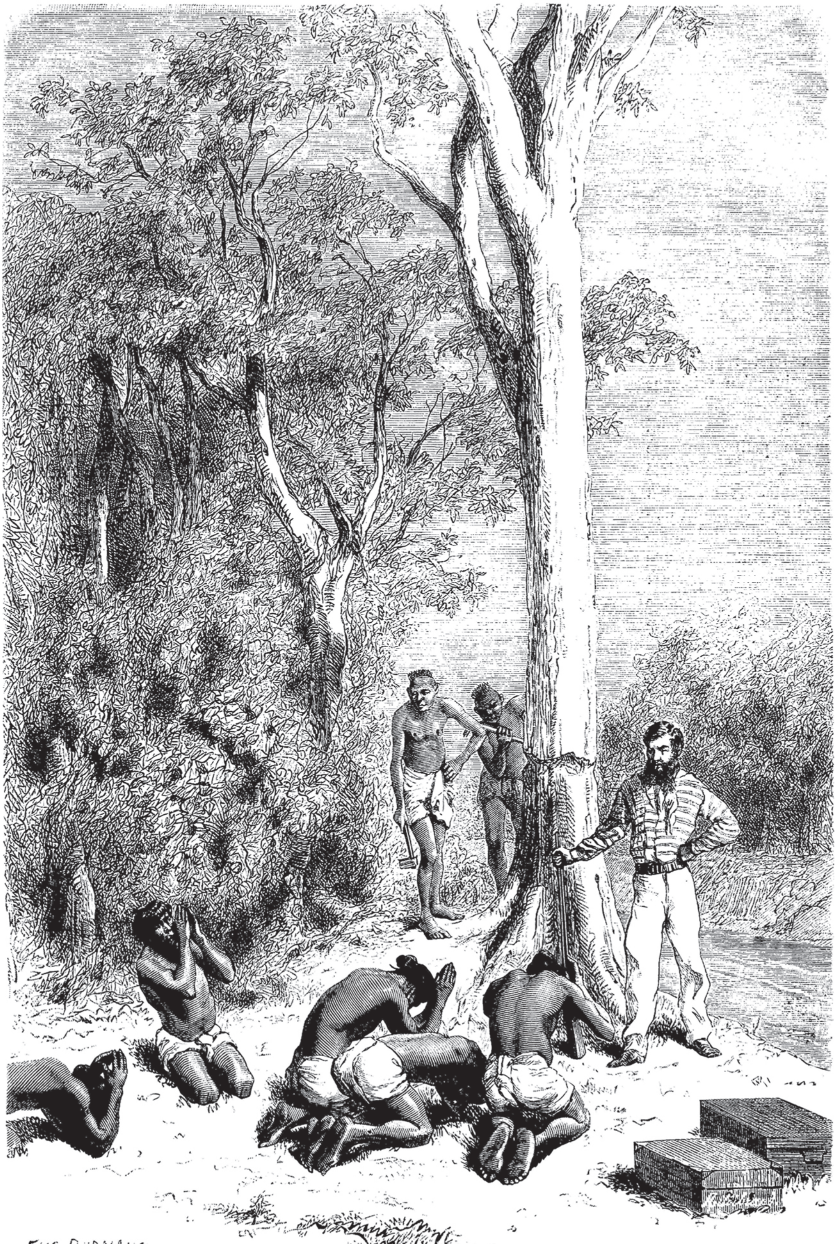
A la recherche des Brou perdus c. könyvemben (2000) és egy 2008-ban írt tanulmányomban (Vargyas 2008a) részletesen elemeztem a brúk feltűnően pacifikus ideológiáját és azt, hogy mindenféle politikai alkotóelem hiányzik az etnikus identitásukból. A külvilághoz fűződő kapcsolataikat vizsgálva[2] a legkorábbi feljegyzésektől az 1980-as évek közepéig-végéig, terepmunkám idejéig, három túlélési stratégiára hívtam fel a figyelmet:

Először is, az érintkezés elkerülése, végső fokon menekülés. Ehhez kapcsolódóan részletesen elemeztem az ilyesféle visszahúzódás szükségszerű előfeltételeit: a brúk demográfiai viszonyait, a földbőséget, a hagyományos mobilitási mintákat, amelybe az államhatárok átlépése is beletartozik stb. – amelyek mind-mind hangsúlyos szerepet kapnak Scott érvelésében. Arra a következtetésre jutottam, hogy a brúk erőszakmentes, introvertált, szelíd, sőt félénk népesség, akiknek legtipikusabb viselkedésformája a konfrontáció kerülése, visszahúzódás a „lakatlan" erdőbe. Másodszor, nagyszámú idegen elem átvétele és beépítése saját kultúrájukba, azaz a környező kultúrákhoz való meglepő hasonulási készség, kulturális változásra való hajlam. A brúk anyagi és szellemi kultúrájában számos idegen eredetű (lao / phu tai, vietnámi) elemet mutattam ki, ami a brúk viselkedésében a mimikri fontosságára mutat, és ami a kereskedelemmel párosulva – ez egykor a brúk között is fontos szerepet játszott,[3] és a békés kapcsolatok fenntartásának világszerte ismert módja – ugyanezt az alapvetően békés habitust tükrözi. Harmadszor és végezetül, az a (látszólagos) készség, amivel bármiféle idegen politikai uralmat eltűrnek maguk fölött, miközben szívósan ragaszkodnak etnikus identitásukhoz.

A három stratégia – látszólagos ellentétük ellenére is – egy és ugyanazon habitus különféle megnyilvánulási formája. Fordítsuk most figyelmünket az elsőre és a harmadikra, amelyek nyilvánvaló kapcsolatban állnak Scott tézisével, és amelyek ékes példái az általa „a gyengék fegyvereinek" nevezett viselkedésmintának: „vonakodás, színlelés, dezertálás, látszólagos szolgálatkészség, tolvajlás, tettetett tudatlanság, rágalmazás, gyújtogatás, szabotázs stb. […] mindazok a brechti vagy švejki osztályharc-módok […] [amelyek] *jellemző módon elkerülik a közvetlen, szimbolikus konfrontációt a hatalommal"* (Scott 1985: XVII–XVIII., kiemelés – V. G.).

2 „Külvilágon" jelen esetben a 16–19. századi Vietnámi és Sziámi (Thaiföldi) Császárságokat, a 19–20. századi francia gyarmatosítást, illetve az 1945 óta létező Vietnámi Szocialista Köztársaságot értem.

3 A brúk – akiknek egykor domesztikált elefántjaik voltak – egész a 20. század közepéig közvetítő szerepet játszottak a tengerpart és a Vietnámi Kordillérák közötti kereskedelemben.



1. kép. Jules-François Harmand előtt térdeplő „bennszülöttek” a Sé Không Khâm partján, Muong Phine közelében

Az érintkezés elkerülése, a konfrontáció, illetve az idegen uralom elől az erdőbe való visszahúzódás vagy menekülés, illetve – amennyiben ez nem lehetséges – az idegen uralomnak való gyors, ámde valójában színlelt behódolás talán a brúk legtipikusabb viselkedésformája. A XIX. század utolsó harmada, a brúk „felfedezése" óta forrásaink nem szűnnek meg emlegetni a brúk félénk, majdhogynem gyáva természetét. A legkorábbi szerző, a francia Harmand doktor például így ír: „Útközben [a brúk lakta terület első keresztülszelése során] sok vademberrel találkozom [...] Mihelyt megpillantanak, elrejtőznek vagy elfutnak; ha nincs módjuk menekülésre, rám sem nézve mennek el mellettem, mintha csak észre sem vettek volna, holott alig tudják palástolni felindultságukat." Vagy: „Menet közben viszonylag nagyszámú *Moï*val[4] találkozom [...] Láttamra elrejtőznek az erdőben, s úgy elillannak, mintha szellemek lennének, anélkül, hogy a száraz fa megreccsenne a lábuk alatt." Vagy: „Este, még mindig egyedül, egy csapat vademberrel futok össze, akiket láttamra páni félelem fog el: fegyvereiket elhajítva sorban letérdelnek előttem." (Harmand 1879–80: 302, 308 és 310, saját fordítás.) (1. kép)

Az első két beszámolót olvasva még arra gondolhatnánk, hogy a félelem, az idegenek elől való kitérés a fehér emberrel való *első* találkozás félelmetes újszerűségének tulajdonítható. A harmadik eset azonban, amikor a fegyveres ellenállás reménytelenségét felmérve a brúk eldobják fegyvereiket és letérdelnek a hatalmas idegen előtt, már világosan mutatja, hogy az erősebbnek való nyílt behódolás és annak testi gesztusa a brúk habitusába mélyen beivódott viselkedésforma. A francia gyarmatosítás kezdetén, 1905-ben a Quảng Trị-beli francia tartományfőnök („résident supérieur"), egy bizonyos Valentin, kéziratos jelentésében[5] a következőképp számol be erről: „*aligha tudnék olyan Moï törzset elképzelni, amelyet a Kha-Lu-knál* [értsd: a brúknál] *könnyebben lehetne kormányozni* [...] Miután *az Annami Királyság uralmát fenntartások nélkül elfogadták*, a tartomány mandarinjai a legteljesebb mértékben, problémák nélkül kormányozzák őket." (Valentin 1905: 8–9, közzéteszi Vargyas 2000: 182, saját fordítás; kiemelés – V. G.)

Fél évszázaddal később, 1947-ben, a brúk idegen hatalmaktól való félelmét még nyomatékosabban hangoztatja egy másik páratlan dokumentum, Barthélémy hadnagy részletes katonai jelentése, amely a Vietnám és Laosz

[4] *Moï* = a franciák által is használt, pejoratív értelmű régi vietnámi szó a hegylakók általános megnevezésére, kb. annyi, mint 'vadember'.

[5] Ez a *Rapport ethnique sur les moïs de Quảng Trị* (Jelentés a Quảng Trị tartománybeli vademberekről) címet viselő egyedülálló kézirat a párizsi EFEO Kézirattárában található az MS 378/1905 jelzet alatt. Első francia nyelvű közléséhez ld. Vargyas 2000: 179–201 (I. függelék). Az *Annuaire Général de l'Indochine, 1902.* (Hanoi, F. H. Schneider, imprimeur-éditeur, 1902.) című évkönyvben két Valentin vezetéknevű személlyel is találkozhatunk. J. A. Valentin a „3^{e} brigade, 11^{e} régiment d'infanterie coloniale" kapitánya. François Valentin az „administrateurs de 4^{e} classe"-ban szerepel, 1866. március 3-án született, „utolsó kinevezésének" időpontja 1900. május 20. Minden bizonnyal utóbbi írta az idézett jelentést.

között fennálló határ kijelölésének, majd újrameghúzásának a kérdésével foglalkozik, s közben részletes beszámolót ad az itt lakó népekről.[6] Idézem: „A hosszú hajú, szinte meztelen kha leu-k [értsd: brúk], akik újra meg újra áthelyezett, nyomorúságos kunyhókban laknak, nem ismernek semmiféle háziipart, még a szövést sem, és csak az irtásföldjeiken megtermelt rizsen, valamint erdei termékeken élnek, *örökösen az űzött vadakhoz hasonlítanak. Az erélytelenségig félénken, a hamisságig gyanakvóan a hódítóktól való állandó rettegésben élnek, legyenek azok annamiak, laosziak vagy franciák.*” (Barthélémy, 1947: 10; közzéteszi Vargyas 2000: 267; kiemelés – V. G.)

Mindez teljes összhangban áll azzal, amit kis híján egy évszázaddal később jómagam a Khe Sanh és Tchépone környéki „vân kiều” és „trik” között tapasztalhattam: a brúk békés, majdhogynem félénk, visszahúzódó magatartásával. Az idegen behatolókkal szembeni első reakciójukra, az előlük való ösztönös visszahúzódásra álljon itt egy példa: 1985–1989 között egyik utam során szó esett egy vietnámi földmérő mérnökről, akivel magam nem találkoztam, de akinek az volt a feladata, hogy feltérképezze a vidék „lakatlan” területeit egy későbbi esetleges vietnámi betelepítés céljából.[7] Jóllehet a terv ottlétem idejéig, 1989 végéig puszta szóbeszéd tárgya maradt, így is feszült

[6] Ezt a gépírással és nyomtatásban egyaránt 40 oldalt kitevő dokumentumot M. Ferlus (Párizs) kollégám szívességének köszönhetem. Első francia nyelvű közléséhez ld. Vargyas 2000: 257–297 (IV. függelék). A dokumentumra a továbbiakban még visszatérek.

[7] A „belső gyarmatosítás” (internal colonialism), vagyis az államalkotó többség egy részének nagy tömegekben való áttelepítése a túlnépesedett síksági területekről a kisebbségek lakta hegyvidéki, „lakatlan” területekre, terepmunkám idején (1985–1989) még nem volt folyamatban a brúk által lakott vidéken. A belső áttelepítések ugyan – hasonlóan Délkelet-Ázsia más országaihoz, például Indonéziához – Vietnám egyes részein is állami szintre emelt politikává váltak 1975, az ország újraegyesítése után (ld. Hardy 2005), de a folyamat érdekes módon elkerülte Quảng Trị-t, és sokkal inkább a nagyobb „szabad” földterületekkel kecsegtető Központi Hegyvidékre (Central Highlands, régi nevén: „Cao nguyên Trung phần”, mai nevén „Tây Nguyên”: Đắk Lắk, Đắk Nông, Gia Lai, Kon Tum, Lâm Đồng tartományok) volt jellemző.

Jegyezzük meg azért, hogy nincs feltétlenül szükség mesterséges vagy erőszakos beavatkozásra ahhoz, hogy a demográfiai tájkép megváltozzék. A „belső gyarmatosítás” magától is zajlik, természetes módon. Vegyük példának Hướng Hóa kerület járási központját, Khe Sanh városkát! A francia gyarmatosítás előtt Khe Sanh jelentéktelen kis vietnámi *huyện*-központ volt az Annami Birodalom szélén, a brú vidék szívében, amelyben fél tucat vagy annál is kevesebb vietnámi funkcionárius székelt mindössze (Harmand 1879–80: 308 skk.). A franciák által a korábbi gyalogösvények helyén megépített 9. számú gyarmati út a századforduló tájától kezdve fokozatosan nyitotta meg a területet az idegenek előtt. Nem sokkal később vietnámi vándorkereskedők telepedtek le az út mentén. Egy évszázad múltán Khe Sanh – a mintegy fél évszázadig tartó polgárháború okozta vérveszteségek ellenére is – lüktető vietnámi városkává fejlődött: az 1989-es népszámlálásban a kerületben feltüntetett 21 000 vietnámi döntő többsége Khe Sanh-ban, illetve a környékén élt. Evvel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy ez a lélekszám nagyjában-egészében megegyezik a Hướng Hóa *kerületben* élő brúk összlétszámával (1989: 22 800, 1999: 23 121) – márpedig ez a kerület egyike a legsűrűbben lakott brú vidékeknek!

hangulatot eredményezett azok körében, akik tudtak róla. „Mihez fogtok kezdeni, ha ez bekövetkezik?”, kérdeztem tőlük. Jellemző módon az egyik legelső reakció erre az volt, hogy: „Akkor elmegyünk/eltávozunk[8] innen. Nem akarunk velük együtt élni.”

Ezt az elkerülő-kitérő magatartást bizonyítja egyébként a brúk – tanulmányom első részében (Vargyas 2016) vázlatosan bemutatott – három-négy évszázados történelme is, amelyből egyetlen fegyveres összeütközést-ellenállást-lázadást vagy háborút sem ismerünk, sem az egyes brú csoportok között, sem idegen hódítókkal szemben, noha azt például tudjuk, hogy a sziámiak XVIII–XIX. századi rabló hadjáratainak szenvedő alanyai voltak, s hogy nagy számban telepítették őket át a Mekong jobb partjára. Ugyanígy, a vietnámi krónikák sem tesznek említést a brúk esetleges ellenállásáról, ami arra látszik utalni, hogy a vieteknek a hegyvidékre való behatolása különösebb ellenállás nélkül ment végbe.[9] Végezetül a brúk fegyverei közül – szomszédaikkal, a katukkal és a tau-oi-okkal szemben – jellemző módon hiányzik a pajzs és a kard, az ember-ember elleni harc *par excellence* eszközei; csak a vadászatra (is) használt fegyverek, a dárda és a számszeríj ismertek.[10] E miatt a békés, más források szerint „barátságos” magatartás miatt – ami szöges ellentétben áll

[8] A brú szó erre *dế̆q* = ‘eltávozni, elhagyni, elmenni’.

[9] Ez így is volt. Li Tana (1992: 129–147) hosszan fejtegeti azt a tényt, hogy az északról a Trịnhek által fenyegetett, dél felé terjeszkedő, XVII–XVIII. századi Nguyễn-uralkodók, nem engedhetvén meg maguknak azt, hogy oldalba vagy hátba támadja őket valaki nyugat, azaz a hegyvidék felől, a hegyi népekkel szemben kifejezetten békés politikát folytattak. Míg dél felé inkább – a legyőzött népek pacifikálásával együtt járó – erőpolitikát, addig nyugat felé „inkább a megbékélés, mintsem az ellenőrzés alatt tartás” politikáját folytatták (1992: 131). Ennek köszönhetően a szóban forgó két évszázad alatt a hegyvidéki népek (de nem a brúk) mindössze öt Nguyễn-ellenes felkelésben vettek részt! A megbékélési politikának az is része volt, hogy míg a hagyományos vietnámi hegyi nép viszonylatban az adófizetés volt szinte az egyedüli érintkezési forma, addig Közép-Vietnámban e kapcsolat fokozottan gazdasági jellegű volt – azaz a cserekereskedelemnek, amiben a brúk tevékeny szerepet játszottak (ld. később), igen fontos szerepe volt; a Nguyễnek gazdaságpolitikája egyébként is a tengeri és szárazföldi kereskedelmen alapult, szemben a hagyományos vietnámi földművelés-modellel. A hegyvidékkel és lakóival fenntartott jó viszony a Nguyễnek számára annyira fontos volt, hogy a rituális-vallási mezőben néhány egyedülálló rítus révén külön hangsúlyt is kapott. Ilyen rítusok voltak például a *mở núi* = ‘a hegyvidék megnyitása’, szemben az észak-vietnámi *son phòng* = ‘védővonal a heggyel szemben’ rítussal; vagy a *đi nguồn* = ‘a forráshoz menni’, értsd: ‘a hegyekbe menni és értékes dolgokat gyűjteni’; vagy a *lễ cúng chủ đất cũ* = ‘áldozatot bemutatni a vidék előző (és szellemként felfogott) urának’. Li Tana szerint Đàng Trong-nak (azaz a Nguyễnek birodalmának) Észak-Vietnámmal szemben az egyik megkülönböztető jegye az volt, hogy a vietek a hegylakókkal részben elkeveredve, illetve inkább egymás közvetlen közelében éltek. Mindezek ellenére is a vietnámiak és a hegylakók érintkezésének szentelt fejezetet azzal zárja, hogy a két népesség között összeházasodás nem volt, s a vietek hagyományosan tartottak a hegyvidéktől és annak lakóitól.

[10] Itt most figyelmen kívül hagyom azt a tényt, hogy a brú *sámánok* egyik *par excellence* felszerelési tárgya a (jóslásra használt) kard.

a katuk és a tau-oi-ok agresszív, háborús habitusával – gondoltam azt M. Piat (1962) nyomán és vele egyetértésben, hogy a brúk megnevezésére szolgáló, máig megmagyarázatlan *kalơ* (Kha Leu, Ca Leu / Ca Lu stb.) névnép etimológiája a brú *kalơ* = ʽbarát' szóra megy vissza (Vargyas 2000: 134–135; 2008).

Summa summárum, immár egy, a *laoszi* brúkra vonatkozó korabeli leírást általánosítva: „Az a […] khá[11] törzs, akikkel e helyütt foglalkozunk, rendkívül békés természetű” (Macey 1905: 31). A brúk a legelső leírások óta olyan népességként állnak előttünk, mint akik az idegenekkel való érintkezést és összeütközést elkerülik, ilyen helyzetekben visszahúzódnak, sőt megfutamodnak, illetve – amennyiben mindez nem lehetséges – a náluk erősebbeknek könnyen behódolnak. Egy másik korai francia forrást, Malglaive kapitányt idézve: „Ó, jaj, az erőszak! Ez az *ultima ratio* a khák országában is, mint másutt. Mihelyt önvédelemre használják, vagy a helyi rendőrség alkalmazza, idegenek közbeavatkozása nélkül (akik közvetlen és azonnali felsőbbrendűségre tartanak számot), a bennszülöttek könnyen meghajolnak előtte. *Könnyen elismerik az európaiak fölényét,* és *ellenállás nélkül fogadják el tőlük a törvényeket, feltéve, hogy azok meghagyják nekik személyes szabadságukat, valamint fajuk függetlenségét azon a földön, ahol születtek*” (Malglaive, 1902: 123, kiemelés – V. G.).

A visszahúzódás technikái

Ez az idézet átvezet bennünket a következő kérdéskörhöz: mi történik akkor, ha/amikor ez a visszahúzódás – különféle okok miatt – lehetetlenné válik? Lássuk tovább forrásainkat! Barthélémy hadnagy 1947-es jelentésében a fentebb már idézett paragrafust *(a hódítóktól való* állandó *rettegésben élnek, legyenek azok annamiak, laosziak vagy franciák)* a következőképp folytatja: „Két nagyhatalom örökös célpontjaként, akiket csak képviselőiken, az annami *»linh«*-eken[12] és a laoszi *»phulit«*-okon[13] keresztül ismernek, és akik mindegyike a legjobb tudása szerint fosztogatja és bántalmazza őket; a Savannakhet-i hatóságok felügyelete alól a Quangtri-beliеké alá kerülve, anélkül hogy ennek okát tudnák és főleg, hogy erről megkérdezték volna a véleményüket; nem vándorolhatván szabadon, mint azt szeretnék, hogy eladhassák rizsüket, és bivalyt vásárolhassanak ott, ahol az nekik tetszik; *a kha leu-k nem kérnek mást, csak egyetlen dolgot: hogy hagyják békén őket. Ez*

[11] *Khá:* a franciák által is átvett, pejoratív értelmű régi laoszi szó a hegylakók általános megnevezésére, kb. annyi, mint ʽrabszolga'.

[12] *Linh:* vietnámi szó, a. m. ʽkatona', további összetételekkel: határőr, rendőr, bármiféle fegyveres testület tagja.

[13] *Phulit:* laoszi szó, a. m. ʽrendőr'; a francia *police* szó laoszi kiejtés szerint „elrontott” változata.

a vágyálom létük örökös *mozgatórugója; bármiféle körülmények között ez az, ami cselekvésre ösztönzi őket."* (Barthélémy, 1947: 10; közzéteszi Vargyas 2000: 267, kiemelés – V. G.)

Barthélémy – és ez az, ami a számunkra igazán lényeges – a továbbiakban részletesen ecseteli azokat a módokat, ahogy a (vietnámi-laoszi) határ két oldalán, a korabeli földrajzi és politikai periférián élő brúk, élve a lehetőségekkel, hol laoszi, hol vietnámi alattvalónak deklarálva magukat, oda-vissza vándorolva a két ország között, megpróbálnak kibújni az adófizetés, illetve bármiféle idegen dominancia alól. Először, a brúk „nomadizmusához" kapcsolódóan – amit az irtásföldek túlhasználtsága miatt a talaj kimerülőben lévő termőképességére vezet vissza a vietnámi oldalon – a brúk keletről nyugatra, Vietnámból Laoszba való folyamatos migrációjáról beszél, ami előtt – bár azt minden rendelkezésre álló eszközzel meg akarták akadályozni – „a [francia] gyarmati hatóságnak végül is meg kellett hajolnia, tudomásul véve a kha leuk győzedelmes tehetetlenségi nyomatékát és azt, hogy ez a migráció valóságos természeti jelenség, amelyet lehetetlen felszámolni, sőt akár ellenőrzés alatt tartani is" (Barthélémy 1947: 13; közzéteszi Vargyas 2000: 270). Majd így folytatja: „Az a tény, hogy az annami kha leuk elözönlötték Laoszt, lehetetlenné tette a laoszi–annami határkérdés bármiféle kielégítő szabályozását. *Az olyannyira független* és *egocentrikus emberek számára, mint amilyenek a kha leuk,* ez [a jelentésben korábban bemutatott] szüntelen konfliktusokkal terhelt, feszült légkör ideális klíma ahhoz, hogy *megvalósítsák vágyálmukat, amiről fentebb már beszéltünk: elérni azt, hogy az idegenek hagyják békén őket.* Előszeretettel összekuszálva a már amúgy is eléggé zavaros térképeket, számítva ugyanakkor mindegyikre közülük, *hasznot húzva azokból az előnyökből, amelyeket mindkét tábor nyújthat a számukra, anélkül, hogy tudomásul vennék azok hátrányait*, a laosziaknak kijelentve, hogy ők annamiak, de közben igencsak vigyázva arra, hogy fel ne kerüljenek a Hướng Hóa-i [= Khe Sanh, Vietnámban] adóívekre, a kha leuk örökös reklamálásaikkal el tudják érni azt, hogy a lehető legegyszerűbb helyzeteket is érthetetlenné tegyék. *Egyedüli céljuk az, hogy kivonják magukat a közigazgatás képviselőinek az ellenőrzése alól, bármilyen legyen is az a közigazgatás. A kha leuk ezt a kétkulacsos játékot a kezdetektől fogva figyelemre méltó képmutatással űzik.* A XV. századtól kezdve, jóllehet a vientiane-i király területén laktak, az annami császárnak fizettek adót. Amikor egy évszázaddal később a phu tai-ok lemészárolták a Ban Dong falubeli „sadet"-et,[14] és kiterjesztették fennhatóságukat a vidék összes hegyi törzsére, a kha leuk az Annami Birodalom védőszárnyai alá húzódtak. Amikor viszont megfogyatkoztak a művelésre alkalmas földjeik, ismét laoszivá váltak, és nyugat felé húzódva telepedtek le, de újfent annamiakká váltak, mihelyst adót kellett fizetni, ami Laoszban

[14] *Sadet:* az egyik legismertebb vietnámi hegyi törzs, a jöraik nyelvén eredetileg vallási-politikai vezető. Itt, átvitt értelemben kb. a. m. 'helyi főnök'.

magasabb, mint Annamban. Sokan visszaköltöztek közülük keletre, amikor a laoszi kormányzat az akkor építés alatt álló 23. számú gyarmati úton akarta [robotban] dolgoztatni őket. És napjainkban a Viet Minh titkos bizottságai zsarnokságának és elnyomásának kitett kha leu-knek hirtelen ismét eszébe jutott, hogy ők valójában laosziak: laoszi kha testvéreikről mély érzelmekkel beszélnek, és petíciókat adnak be, hogy Tchépone városához csatolják őket, de készek lesznek azonnal vietnámivá válni, mihelyst az adóbeszedő megjelenik náluk. *A kha leu-knek ez a kétkulacsos politikája* a határ két oldalán található falvak nagy számában is tetten érhető: az események függvényében elég néhány pillanat a számukra ahhoz, hogy – szükség szerint – Annam vagy Laosz lojális alattvalóivá váljanak. *Az annami üllő és a laoszi kalapács közé szorulva a kha leuk úgy vélik, hogy bármiféle eszköz megfelel nekik ahhoz, hogy – a legkisebb árért – hasznot húzzanak ebből a veszélyes helyzetből.* A kha leuk országában nem annak van igaza, aki a legerősebb, hanem annak, aki a legkevesebbet követeli. Márpedig az kétségen felül áll, hogy egész a háborúig, főleg fiskális szempontból, a Quảng Trị-beli hatóságok sokkal megértőbbek és liberálisabbak voltak, mint a savannakhetbeliek" (Barthélémy 1947: 15–16; közzéteszi Vargyas 2000: 272–273, kiemelés – V. G.).

Ebben a lényegre látó, világos helyzetjelentésben szinte minden benne van, amiről Scott beszél a könyvében (2009): félelem a hatalmukat „távolságcsökkentő technikák" révén egyre inkább kiterjesztő államhatalmakkal való érintkezéstől, előlük a földrajzi-politikai perifériára való visszahúzódás, az idegen fennhatóság látszólag készséges elismerése, ugyanakkor az alóla való kibújás, a periférián a személyes szabadsághoz, illetve a függetlenséghez való makacs ragaszkodás, az ezek elérésére követett „kétkulacsos" politika stb. – azaz, hogy újfent idézzük Scottot: „vonakodás, színlelés, dezertálás, látszólagos szol/gálatkészség […] tettetett tudatlanság […] szabotázs stb." (Scott 1985: XVII.)

Mindezeket a Barthélémy és mások által *a múltból/múltban* leírt stratégiákat, a „gyengék fegyvereit" saját gyűjtésem meggyőző erővel erősíti meg. Fentebb már hivatkozott írásomban (2008a) a politikai identitás látszólag teljes hiányáról, illetve annak könnyű változásáról árulkodó, ismétlődő brú kijelentéseket („bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát") elemezve, a megértés kulcsát két tényezőben láttam: egyrészt a brúk, illetve általában a „hegylakók" társadalmi-politikai szervezetében, ahol a lokális csoport vagy falu szintjén túl nincs semmiféle nagyobb átfogó politikai-adminisztratív egység (a „törzs" csak laza nyelvi-kulturális egység), s ahol emiatt az identitás mindenekelőtt a leszármazási csoporthoz, a rokonsághoz, illetve a közvetlen lokalitáshoz, a faluhoz kapcsolódik. Másrészt a thai/lao típusú „feudális" politikai rendszerekre *(muang)* jellemző centrum–periféria viszonyban, ahol e két földajzi-hatalmi tér rugalmas és relatív viszonyban áll egymással: ami centrum egy kisebb egységben, periféria egy nagyobban. Az ilyen rendszerekben a periféria viszonylag nagy függetlenséggel rendelkezik, feltéve, hogy elfogadja az őt meghaladó politikai egység fensőbbségét és

uralmát, hogy azt meghatározott időszakonként szimbolikusan kinyilvánítja, s hogy a gyakran csak szimbolikus adót illő módon, pontosan megfizeti. Amíg mindkét feltétel teljesül, azaz a centrum nem avatkozik be túlságosan a periféria dolgaiba, ez utóbbi pedig nem vonja kétségbe az előbbi fensőbbségét, a rendszer hosszú távon is jól működik.

Végső elemzésemben a brúk – akárcsak a hegyi népek – jóllehet a *periférián*, mégiscsak az őket körülvevő politikai rendszereken *belül* éltek. Relatív függetlenségük megőrzése érdekében – szöges ellentétben harcias szomszédaikkal, a tau oi-okkal és a katukkal – „puha" stratégiát dolgoztak ki. *„Ennek lényege az, hogy az őket meghaladó, átfogó politikai rendszer kereteit elfogadván, a lehető legkevesebb feltűnést és problémát okozva, amennyire csak lehetséges, észrevétlenek maradnak; látszólag integrálódva, egyúttal mégis minden alkalmat megragadva az alóla való kibújásra, egyszerre benne is vannak, és kívül is élnek rajta"* (Vargyas, 2008a: 363). Míg az uralkodó kiléte láthatólag nem fontos a számukra („bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát"), szívósan ragaszkodnak a politikai rendszer perifériáján megőrzött függetlenségükhöz. Mindent összevéve: „ha békén hagytok bennünket, elfogadunk titeket uralkodónak" – azaz „a brúk a periférián megőrzött *szabadságukért* hajlandók feladni még a *függetlenségüket* is" (uo. 366).

Egy brú életút-interjú tanulságai. Khõi Sarâng története

A fentiek megerősítésére a következőkben a brúk által alkalmazott fegyverek, a „gyengék fegyvereinek" néhány példáját fogom bemutatni egy eddig publikálatlan, több mint 18 órányi brú életút-interjú alapján.[15] A kiválasztott részletek, amelyek a teljes interjúnak nyilvánvalóan csak kis – ámbár jelen cikk szempontjából kiemelkedően fontos – részét képezik, a brúk fentiekben tárgyalt „félénk" habitusát, alkalmazkodási stratégiáit és technikáit, „kétkulacsos" viselkedését illusztrálják. Minden témához egy-két jellemző részletet választottam, de az olvasónak emlékezetben kell tartania, hogy bármelyik állítás mellé további példákat lehetne felsorakoztatni.

A történet főhőse, *Khõi Sarâng,*[16] az 1930-as évek legvégén, az 1940-es évek legelején szület(het)ett. Brú sorstársaihoz hasonlóan az észak-vietnámi kommunista gerillákkal kisgyermekként került kapcsolatba. A vietnámi

[15] A felvételeket brú nyelven 1989-ben Quảng Trị tartományban, Khe Sanh / Hướng Hóa járási központ környékén készítettem, ahol 1985–1989 között összesen 18 hónapnyi terepmunkát végeztem. A magnófelvétel szó szerinti lejegyzését és fordítását (egyelőre magyarra) 2007–2008-ban végeztem el. A teljes anyag könyv formájában történő közreadásán jelenleg dolgozom.

[16] *Khõi Sarâng* álnév, amelynek használatát a politikailag kényes téma, személyiségvédelmi okok teszik szükségessé.

háború francia periódusában (1946–1954) még túl fiatal volt ahhoz, hogy a harcokban részt vegyen. 1957-ben kapcsolódott be a „földalatti” munkába. 1959-ben Quảng Trị-ben két évre a dél-vietnámi kormányzat börtönébe került „kommunista aknamunka” vádjával. Kiszabadulása után, 1961–1965 között szülőfaluja falufőnöke volt, miközben ismét a „forradalmi” csapatoknak „dolgozott”. 1965-ben – súlyos személyes krízis után – átállt az amerikaiakhoz, majd az akkor már katonailag megerősített Khe Sanh-ba költözött egész falujával együtt. 1965 és 1968 között szerződéses katonaként az amerikai csapatok szolgálatában harcolt. 1965-ben, majd 1967-ben speciális katonai kiképzést kapott Pleiku-ban. 1968-ban, Khe Sanh ostroma, a dél-vietnámi hadsereg katasztrofális összeomlása után Cam Lộ-ba menekült, ahol a Kũa falu mellett felállított menekülttáborban várta ki a hadműveletek végét. A táborban teljes családját (első feleségét és két gyermekét) elvesztette; később újra nősült. 1972 táján visszatért szülőföldjére, és ott élt – valószínűleg 1992-ben bekövetkezett – haláláig.

Az első három szöveg visszatérő gondolata az az idea, hogy a brúk bármiféle idegen hatalmat eltűrtek maguk fölött („bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát”, szabad fordításban: „bárki is volt, aki leigázott bennünket, el [kellett] tűrnünk az uralmát”). *Khõi Sarâng* újra meg újra megerősíti, hogy – mint láttuk – a múltban a brúk viselkedésének vezérmotívuma az erősebbek (legyenek azok vietnámiak, franciák vagy amerikaiak) tiszteletben tartása volt, akiknek önként alávetették magukat, tudatosan és nyíltan vállalva a félénkséget, óvatosságot. Ez a viselkedés nyilvánvalóan a gyengék stratégiája, akik gyakorlatból tudják, hogy az ellenállás reménytelen. Az idézetek azt a kérdést járják körbe, hogy a brúk a vietnámi polgárháborúban kinek az oldalán harcoltak, és miért.

1. szöveg:

– Ez pedig igaz, így van, akármilyen ország jött ide uralkodni felettünk, elfogadtuk a hatalmát. [...] Félünk!
– Mitől?
– Attól, hogy elpusztítanak bennünket! Ha azt mondják, hogy lelőnek bennünket, el kell tűrnünk, hogy lelőnek bennünket. Mi, brúk, nem vagyunk valami harcias természet, nem bántjuk egymást. Aztán ha azt mondják, hogy „ti, brúk, el kell mennetek katonának”, elmegyünk.

2. szöveg:

*– Mi, brúk, mindannyian ilyenek vagyunk! Mikor milyen csapatok (*ling = *vietnámi: 'katonák') jöttek ide, mindig azokkal harcoltunk együtt!*
– Mikor melyik fél katonái jöttek ide, mindig azoknak az oldalán harcoltatok?
*– Mikor melyik ország/hatalom (*nước = *vietnámi: 'ország') jött ide és volt szüksége katonákra, mindig oda mentünk el. Bármilyen ország is legyen*

az, egyrészt mert enni kapunk, meg ruhát, másrészt mert nekünk mindegy, hogy milyen ország is az a [szóban forgó] ország; mi, brúk, nem akarunk házat, nem akarunk hazát...

3. szöveg:

– Akárkinek a katonái is voltunk, parancsra csináltuk, de a halált nem szerettük! Nem bizony.

– Azért csináltátok mindig, mert megparancsolták?

– Igen, mert azt mondták, hogy „valakinek mennie kell" vagy „nektek mennetek kell", és senki sem mondhatta azt, hogy nem megy. Hát elmentünk. [...] Az ember azért ment el katonának, mert kényszerítették rá. A franciáknak nem lehetett azt mondani, hogy nem megy az ember katonának."

Ez az utolsó szöveg a továbbiakban át is vezet bennünket a brúk alkalmazkodási stratégiáihoz, látszólag „kétkulacsos" magatartásukhoz, a színlelt behódoláshoz.

3. szöveg tovább:

– Értesítettük hát a kommunistákat is erről. [Mármint hogy kényszerből mentek francia katonának.] *[...] A Viet Minh idejebeli kommunisták rugalmasak voltak. Ha elmentél francia katonának, hát elmentél; ha megtörtént, hát így szóltak: „Ha harcra kerül a sor, és lőni fogsz, majd* fölénk *lőj!"*

– Tényleg így megbeszélték?

– Tényleg! Majd fölénk lőj!

– Ne lőjön rájuk?

– Ne bizony, lőjön más! Fölénk lőj! És mikor a töltényt a fejük vagy a fejünk fölé lőttük ki, tudta, hogy vele szemben ott „jó" emberek vannak! És aztán később rákérdezett, ki is volt ott, melyik brú?

Egy másik példában, ami a hosszúsága miatt hely hiányában itt most nem idézhető, *Khõi Sarâng* egy megtörtént esetet mondott el arról, hogyan sikerült megvédeni magukat a faluban néhány óra leforgása alatt egymást váltó, szemben álló hadviselő felek mindegyikétől. Mindkettő szövetségesének adták ki magukat, kölcsönösen beárulták őket egymásnak, és információkkal látták el őket egymásról: „elmenetre is volt utunk, meg visszajövetelre is" – zárta a történetet! A tanulság belőle az, hogy a brúk mindig annak hódolnak be, aki jelen van, és közvetlen veszélyforrást jelent a számukra – a körülmények függvényében oda-vissza ingadozva a hadviselő felek között.

Az interjúkban gyakran esik szó arról, amit a brúk a velük való „jó/helyes/szép viselkedésnek" tekintenek, azaz a közvetlen kényszer, az erőszak mellőzéséről, a döntési és személyes szabadság meghagyásáról – összhangban Barthélémy és mások idézett állításaival.

A 4. szöveg megható bepillantást ad a brúk mentalitásába:

– ...ha elfogadtuk a [franciák] uralmát, azért tettük, mert szépen beszéltek/bántak velünk, s mert amikor összehozott a sors velük [„találkoztunk velük”], nem bántottak bennünket. Mindössze ezért! Ha azt mondták, hogy tegye ki-ki a maga dolgát külön-külön [„menjünk, és járjunk külön”], senki ne bántsa a másikat, senki ne mondjon rosszat a másikra; ki mit szeretne, tegye; ki-ki menjen oda, ahova neki tetszik; a szükséges dolgokat mindenki szerezze be magának; senki ne szólja meg a másikat, akkor azonnal rendben is volt közöttünk minden! És ha most a vietnámiak nem tartanának mindig eligazítást, ha mindenki ott irthatná az erdőt, ahol akarja, ha oda mehetnénk, ahova akarunk, nem kellene mindenhez papír – azonnal rendben is lennének a dolgok! De hát mindig az a papír! Menni csak akkor lehet, ha van papír, azt papolják egyre, hogy az erdőt ne irtsuk, „ne tedd!”, és mi engedelmeskedünk nekik. Ha nem így tennénk, börtönbe kerülnénk. [...] Szóval, mi, brúk, ilyenek vagyunk! És ha csak egy embert is megölnek közülünk, százak reszketnek utána; mindannyian félünk, ha egyet is elpusztítanak közülünk! „Látjátok, kinyírtak egyet, vigyázzatok, ezek nem tréfálnak!”

– Nehéz sors adatott nektek!

– Igen, nagyon szerencsétlenek vagyunk. De ha saját főnökünk/vezérünk [puô] *lenne, valaki közülünk, akkor nem tűrnénk már, az is lehet, hogy magunktól harcolnánk. Kevesen vagyunk mi, brúk, de mi is tudunk harcolni, hidd el nekem!*

Ugyanezt a véleményt visszhangozza az 5. szöveg is:

– Ha jöttek a vietnámiak, és azt mondták, harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk! Ha jöttek az amerikaiak, és azt mondták, hogy harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk! [...] Ha ők [a vietnámiak] háborúba visznek bennünket, akkor harcolunk is az ő oldalukon, „fiatalabb testvér–idősebb testvér” viszony van köztünk. De ha bármilyen más ország [nước] *idejön, majd az is háborúba visz bennünket, ám ugyanakkor szépen is viselkedik velünk, akkor azzal is „fiatalabb testvér–idősebb testvér” viszonyban leszünk!*

Végezetül, az életút-interjú visszatérő motívuma a túlélés és a jólét: az élelem és a ruha a legfontosabb értékek a brúk számára. *Khõi Sarâng* újra meg újra megismétli, hogy e kettő megszerzése életük legfőbb célja, cselekedeteik fő mozgatórugója.

A 6. szöveg kétségbevonhatatlan bizonyíték erre.

– Azért csináltátok mindig, mert megparancsolták?

– Igen, mert azt mondták, hogy „valakinek mennie kell” vagy „nektek mennetek kell”, és senki sem mondhatta azt, hogy nem megy. Hát elmentünk.

De ha valaki azt mondta volna, hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen…
– …akkor senki se ment volna?
– Senki se. De ha [azt mondták], hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen, de aki elmegy, az nem fog szűkölködni, akkor mindenki el akart menni! Megvolt mindene, étel és ruha [amit csak megkívánt]. Ez a szép élet! Mi, brúk, már csak ilyenek vagyunk!
– Ha az ételt és a ruhát megkaptátok az egyik oldalon, és ugyanúgy megkaptátok a másik oldalon is, akkor mindegy volt, hogy melyik oldalra álltok?
– Igen, teljesen mindegy, bármelyikre! Minket csak az étel és a ruha érdekel, akár hívnak [értsd: verbuválnak], akár nem; ha jól élünk, fiatalok és felnőttek egyaránt, mindenki elmegy!
– Akkor nem azért mentetek, mert testestül-lelkestül („az epétekben") kommunisták vagy Amerika-barátok voltatok?
– Nem, mi mindannyian „testestül-lelkestül" jól akarunk lakni és ruházkodni, mi, brúk, ilyenek vagyunk! Jóllakni és ruházkodni szeretnénk; ahol biztosítják számunkra a jólétet, oda megyünk azonnal!"

Foglaljuk össze! Történeti-archívumi forrásaink és saját terepmunkám egyértelműen megerősítik Scott elemzésének mélységét, tisztánlátását, következtetéseinek érvényességét. A brúk stratégiái: az állam elől való visszahúzódásuk, a „gyengék" általuk használt fegyverei a célból, hogy kibújjanak a náluk erősebbekel való érintkezés elkerülhetetlen következményei, az ellenőrizhetőség, az adminisztratív szem előtt lét (legibility) és az adóztathatóság alól; félelmeik és abból adódó reakcióik: menekülésük vagy gyors behódolásuk; vágyaik és céljaik; bourdieu-i értelemben vett egész „habitusuk" – mind-mind tökéletesen egybevág azzal, amit Scott általában a „Zomia"-beli népekről mondott. Így – anélkül, hogy ismerte volna a brúkat, és egyetlenegyszer is hivatkozott volna rájuk – munkája (Scott 2009) megvilágító erővel bír számunkra, és egyike marad azon klasszikus műveknek, amely – távol attól, hogy „sehova se vezető populista posztmodern történelem" lenne (Brass 2012) – hosszú ideig inspirációként fog szolgálni a jövőben is, tárgyi tévedéseitől, hiányosságaitól, túlzó általánosításaitól, kizárólagos megfogalmazásától és mindattól függetlenül, amivel írásom első részében magam is vitatkoztam (illetve amivel még vitatkozni lehetne és kellene).[17]

[17] Itt mindenekelőtt a „szándékosság" (intentionality) kérdésére gondolok, pl. hogy az égetéses-irtásos gazdálkodás vagy az írásbeliség hiánya az állam elől való menekülés tudatos, akaratlagos eredménye-e. De problémaként merül fel az állam elsődlegességének kérdése is: történetileg tudjuk, hogy az állam viszonylag kései képződmény.

A Scott–Salemink-vita

Scott éleslátása és megértésének mélysége különösen annak fényében nyer új jelentőséget, hogy nemrégiben Salemink (2015) egy Scottra reagáló, vele szemben megfogalmazott írást tett közzé, amelyben „rokonszenvező, de kritikus olvasás által vezérelve” (uo. 392) „a Központi Hegyvidék lakói motivációinak és vágyainak homlokegyenest ellentétes képét” (uo. 388) vázolta fel. Érvelése szerint „a globalizáció jelenlegi korszakában a posztkoloniális állam legalább annyira a vonzerő, mintsem a kényszerítés és kizárás [dispossession] révén fejti ki hatását; a hegylakók gyakran nem az államot akarják elkerülni, hanem olyan ökumenékbe próbálnak betagozódni, amelyek meghaladják saját társadalmi terüket és modern alapértékeket/alapfogalmakat [universals] testesítenek meg (uo. 395). Véleménye szerint „a hegylakókat gyakran az a szándék vezérelte, hogy modernekké váljanak, és ezen vágyaikat úgy fejezték ki, hogy modern alapértékeket/alapfogalmakat [universals] megtestesítő ökuménékhez csatlakoztak, különösen forradalmi és keresztény ökumenékhez, amelyek a modernitáshoz vezető út egymással ellentétes módjai” (uo. 388). Mindkettő – azaz a kommunista és a keresztény megtérés – „a hagyományos kulturális fogalmak és habitus meghaladásán és nemzeti vagy transznacionális ökumenékbe való betagozódáson alapul […] Történetileg a hegylakók csatlakozása a forradalmi ökumenéhez értelmezhető úgy is, mint az általuk ismert, állammal – a gyarmati és a dél-vietnámi állammal – szembeni ellenállás, de végső soron mégiscsak odavezetett, hogy a győzedelmes forradalmi állam – a hegylakók területein megvalósított – államépítő projektjéhez kötötte őket. […] A hegylakók csatlakozása egy alternatív keresztény ökumenéhez pedig egyszerre magyarázható/értelmezhető lokalizáló törekvésként [move] – egy másik etnikai csoport, a vietnámiak által megtestesített nyomasztó nemzetállami jelenléttel szemben – és transznacionális törekvésként [move], az utóbbi olyan értelemben, hogy az államot meghaladva kívánnak betagozódni a hívők világméretű közösségébe, valamiféle »keresztény *ummah*ba«”[18] (uo. 403).

Nyilvánvaló, hogy ma, a 21. század harmadik évtizedében, a globalizált posztmodern világban nehéz már Scotthoz hasonló, általános érvényű kijelentéseket tenni, amelyeket akár egyetlen személy, egyetlen intézmény, egyetlen tanúvallomás, egyetlen életút nyomán ne lehetne megkérdőjelezni, rámutatva valamiféle ellenkező példára, lehetőségre vagy megoldásra. Mára a vietnámi hegyvidék olyan drámai társadalmi-gazdasági-politikai-etnikai átalakuláson ment keresztül, hogy a korábbiakhoz képest minden a feje tetejére állt; új lehetőségek nyíltak a helyi lakosság számára, választási lehetőségeik és kényszereik megsokszorozódtak, mint ahogy új problémák tucatjával (életformaváltás, vietnámi terjeszkedés, elszegényedés, asszimiláció) kellett

[18] Ummah (أُمَّة [ˈʊmːæ]): arab szó, a. m. ʻközösség’.

szembenézniük. Éppen ezért a mai helyzetből kiindulva visszafelé érvelni, ezt a képet egy korábbi állapotra visszavetíteni veszélyes vállalkozás, ami rosszabb esetben anakronizmusba csaphat. Ami ma kétségtelen tény, tett vagy lehetőség, cél, vágy, motiváció vagy törekvés, tegnap még nem volt, nem lehetett az.

Salemink valójában nem is ugyanarról a periódusról beszél, mint Scott. Míg Scott elemzése történelmi léptékű, és mindenekelőtt az elmúlt hozzávetőleg 2000 évről, illetve a gyarmatosítást megelőző és a gyarmati periódus államairól ír, Salemink nem is a posztkoloniális államról beszél, hanem egyenest „a posztkoloniális államról a globalizáció jelenlegi korszakában” (uo. 395), azaz a Vietnámi Szocialista Köztársaság legfeljebb utóbbi negyedszázadáról.[19] Ez még akkor is alapvető különbség, ha igaz, hogy Scott „nem tartózkodik attól, hogy a jelenre vonatkozóan is megjegyzéseket tegyen, feltételezve, hogy az általa a múltban a »zomiabelieknek« tulajdonított motivációk ma is érvényben lehetnek” (uo. 393). A „ma is érvényben lehetnek” azonban mégiscsak feltételes mód, amiről ha be is bizonyosodik esetleg, hogy mára még sincs „érvényben”, az nem érvényteleníti a múltra vonatkozó érvényességét.

Salemink és a brúk

Mi a helyzet akkor hát a brúkkal? Az előbbiekben nyilvánvalóvá tettem, hogy ami a brúk múlt- és jelenbeli habitusát illeti, teljes az egyetértés Scott és köztem. Nem is lenne értelme felvenni a vita fonalát, ha Salemink – legalábbis részben – nem éppen az általam behatóan tanulmányozott és közelről ismert brúkra, illetve – többek között – az én írásaim közül néhányra alapozná a véleményét, túl- és félreértelmezve adataimat. Nem vonom kétségbe, hogy elemzése a Központi Hegyvidék más részeire vonatkozóan esetleg helytálló(bb) lehet, de ami a brúk érzéseit, motivációit, vágyait és törekvéseit illeti, kénytelen vagyok vitatkozni vele. Véleményem szerint sem a „forradalmi” (értsd: kommunista), sem a keresztény megtérés nem jelentette – vagy csak részben jelenti – „a hagyományos kulturális fogalmak és habitus meghaladását” (Salemink 2015: 403). Az ördög, mint általában mindig, most is az apró részletekben bújik meg, a nagyvonalú elméletek kárára.

Kezdjük a kommunista megtéréssel! A fentiekben már idézett, 18 órát meghaladó életút-interjú, valamint 2 évnyi terepmunkám alapján ki merem jelenteni, hogy a brúk „kommunista megtérése” – ha egyáltalán volt ilyen, és erre még visszatérek – *nem* a modernitás, a saját „társadalmi terüket” meg-

[19] A vietnámi peresztrojka, a *Đổi mới* előtt, a teljes politikai zártság idején ugyanis globalizációról, az emberek, az eszmék és az áruk a vietnámi hegyvidéken zajló szabad áramlásáról még akkor sem beszélhetünk, ha a kommunizmus amúgy természetesen maga is egy globalizált ideológia.

haladó, tágabb nemzeti és nemzetek feletti ökumenékbe való betagozódás miatt következett be, és csak részben a modernitással együtt járó javak és szolgáltatások iránti vágy miatt. A kommunisták meggyőzési eszközei a brúk között, mint mindenütt a világon, a „mézesmadzag és a korbács”, azaz az ígérgetés és a kényszerítés voltak. A részletekbe itt most hely híján nem mehetek bele,[20] de kezdjük azzal, hogy amikor az 1930-as évek elején a kommunista propaganda megindult a brúk között, a térnyerésnek igen hatásos fegyvere volt, hogy a vietnámi agitátorok – mintha csak terepmunkás antropológusok lettek volna! – hosszú éveket töltöttek a brúk között: velük együtt éltek és dolgoztak, megtanulták a nyelvüket, megismertették és elfogadtatták magukat velük, megismerték a környéket;[21] ráadásul – a gyarmatosítóktól eltérően – ugyanolyan bőrszínük és testalkatuk volt, mint a brúknak, és részben közös történelmi tapasztalatokkal rendelkeztek; stb. Így – amikor eljött az ideje, és módjuk is volt rá – befolyásolni tudták a a brúkat saját céljaik érdekében.

Ennek egyik módja, természetesen, az ígérgetés volt. A jobb és szebb élet reménye mindenki számára vonzó, Európában éppúgy, mint a vietnámi hegyvidéken. Hogy ez konkréten mit jelentett? Politikailag a legvonzóbb ígéret a hegyi népeknek adandó – homályos és pontosan nem körvonalazott – egyenjogúság/függetlenség/önrendelkezés volt. Ennek, illetve az ebben való csalatkozásnak az egyik bizonyítéka a brúk között a mai napig sok helyütt a kunyhók falán látható poszter Hồ Chí Minh arcképével és 1946. április 19-i levelének szövegével, amelyet a Pleiku-ban ülésező [Dél-]Vietnámi Nemzeti Kissebbségek Kongresszusának képviselőihez intézett. Ebben a levélben, amelyet a konferencián nyilvánosan felolvastak, Hồ Chí Minh úgy utalt a vietnámiakra, mint akik az (Északi és Déli/„Központi”) Hegyvidék nemzetiségeinek – „idősebb és fiatalabb” – (vér)testvérei *(anh em ruột thịt)*, név szerint is említve a Központi Hegyvidék jörai, rhade, sedang és bahnar népességét. A levélben hangsúlyozta továbbá, hogy Vietnám mindannyiuk közös hazája, és hogy a többségi és a kisebbségi népek a múltban azért nem álltak közel egymáshoz, mert „voltak olyanok, akik széthúzást szítottak közöttünk”; egy mondatban pedig utalt még valamiféle Kisebbségügyi Hivatal felállítására is.[22] (2. kép)

[20] Ezekről a kérdésekről részletesen fogok írni az említett életút történetet feldolgozó, tervezett könyvemben.

[21] Úgy tűnik, hogy a kommunista agitátorok a nemzetiségek által lakott hegyvidékre való kiküldése/delegálása tudatos stratégiai megfontolás volt, méghozzá jóval a tényleges polgárháború előtt (!) a Vietnámi Kommunista Párt részéről.

[22] A levélhez ld. Hickey 1982a: 392–393, a szöveget ld. Fall 1967: 156. Ezt a levelet a Vietnámi Nemzetgyűlés Etnikai Bizottsága által 2000-ben kiadott, közel 1200 oldalas könyv, aminek témája a Kommunista Párt etnikai politikája és államjoga, nem tartalmazza. De tudni kell, hogy máig hivatkozási alapnak számít a vietnámi államhatalom és a nemzetiségek viszonyában, annyira, hogy az alábbi internetlinkek tanúsága szerint (amelyekért Mészáros Csabának tartozom köszönettel) 2008 óta egy évekig csak tervezett, de 2013 óta a gyakorlatba is átültetett „Vietnámi Nemzeti Kisebbségek Napja”



2. kép. Hồ Chí Minh levele 1946-ból a [Dél-]Vietnámi Nemzeti Kisebbségek Kongresszusának Pleiku-ban tanácskozó képviselőihez. Sokszorosított poszter egy brú házban

Gazdaságilag, életmód tekintetében érdekes módon talán a legfájóbb – és még parlamenti és helyhatósági választásokon, a nyilvánosság előtt is, fülem hallatára (!) felemlegetett – be nem tartott (mert be nem tartható és ezért felelőtlen, nyilvánvaló politikai számításokon alapuló) ígéret az volt, hogy a „forradalom győzelme után" majd „a vietnámiak és a brúk közösen fognak autót használni", azaz hogy a személy- és teherfuvarozás modern technikai eszközei ingyen hozzáférhetőek lesznek a brúk számára, és így „senkinek sem kell majd teherrel a hátán gyalogolnia".

megrendezésének az időpontja is e levél dátumához (1946. április 19.) kapcsolódik. „E nap megrendezésének célja a hazafias hagyományra, a nemzeti büszkeségre való nevelés, az etnikus kulturális hagyományok megőrzése és előmozdítása fontosságának tudatosítása, a széles nemzeti egység megerősítése. Célja továbbá, hogy tiszteletét fejezze ki a vietnámi etnikai kisebbségek kulturális identitása iránt egy nemzeti identitással átitatott, fejlett vietnámi kultúra érdekében; hogy elősegítse a vietnámi etnikai csoportok egymás iránti jobb megértését; hogy előmozdítsa a társadalmi-gazdasági és kulturális fejlődésben való kölcsönös segítségnyújtást." Ld. https://www.talkvietnam.org/2008/04/seminar-to-establish-vietnamese-ethnic-minority-day/. Ld. még:
http://hochiminh.vn/sites/en-US/news/Pages/news.aspx?CateID=1&ItemID=594
https://www.vietnambreakingnews.com/2012/10/project-on-cultural-day-of-vietnamese-ethnic-groups-2013-approved/
http://www.vietnamtourism.com/en/index.php/news/items/6049

Lássuk be, ezek és a hasonló vágyak, illetve ígéretek csak erőltetetten magyarázhatók egy kiszélesedő horizontú, modernebb társadalmi kontextusba való beilleszkedés igényével, már csak azért is, mert ha a politikai egyenjogúság elérését még ilyen vágynak is tarthatnánk, az 1930–40-es években a kommunizmus a vietnámi hegyvidéken egyáltalán nem jelentett egy, a valóságban kiszélesedő horizontot, sőt ellenkezőleg, inkább egy megbélyegzett, tiltott és üldözött lokális kisebbséggel való kényszerű azonosulást. Az illuzórikus eszme valódi megjelenési formájáról, nemzetközi, jogi, politikai, gazdasági és filozófiai horizontjáról és vetületeiről pedig a helyi társadalmi színtéren nemhogy a hegyi népeknek, de az őket instruáló vietnámi kádereknek sem volt fogalmuk. Forrásaink egyébként is a kezdet kezdete óta „független”, „egocentrikus”, a szabadságukhoz a végsőkig ragaszkodó emberekként jellemzik a brúkat, s e tekintetben a kommunizmus nem tudott nekik semmi újat adni – hacsak nem egy új eszközt.

Sokkal inkább arról van szó, amit jólétnek, a jólét és a kényelem iránti vágynak nevezhetünk. Márpedig – és ezt hangsúlyozni kell – a jólét *nem* egyenlő a modernitással! Jólétre és fejlődésre való igény jóval a modernitás előtt is létezett; saját kereteik között egyébként a brúk mindig is törekedtek rá, hogy „fejlődjenek”. Egy korábbi írásomban (magyarul Vargyas 2003; angolul 2021) beszámoltam már egy elvetélt kísérletről, ami 1988-ban, terepmunkám idején történt, amikor is szárazrizs-termesztésről nedvesrizs-termesztésre akartak áttérni egy égetéses irtáson; illetve részletesen tárgyaltam egy egy évvel későbbi (1989. október eleji) „mezőgazdasági forradalmat” is: ekkor a brúk – saját kezdeményezésből – a szemem láttára tértek át a puszta kézzel való aratásról[23] (!) a sarlóval való aratásra, ami maga után vonta vallásos képzeteik gyökeres átalakítását is. Csakhogy ők ezáltal nem egy őket meghaladó, tág nemzeti és nemzetközi világba, a modernitásba akartak beilleszkedni, hanem azokhoz a javakhoz akartak hozzájutni, amelyek számukra a jólétet jelentik: bőséges élelemhez, kevesebb munka révén. Mint azt a 4. és 6. szövegben láttuk, *khõi Sarâng* explicit módon fogalmazta meg a brúk cselekvésének ezen nagyon is evilági vezérmotívumait: étel és ruha.[24] Ha ehhez hozzávesszük a kényelmet (autó), akkor a szemünk előtt áll a három legfontosabb dolog, ami egy brú számára terepmunkáim idejéig[25] meghatározó aspiráció volt a gondolkodásukban.

[23] Bármilyen hihetetlen, a brúk egy, a szakirodalomban sehol le nem írt, elképesztően „archaikus” technika révén takarították be a rizst még terepmunkám idején is Quảng Trị-ben: az irtásföldön lábon hagyott, tehát le nem vágott kalászokon puszta kezüket végighúzva, kalászonként egyetlen mozdulat révén tettek szert egy-egy maréknyi rizsre. Ez a technika ugyan nagyon lassú és fájó (mert felsebzi a kezüket); de amit vesztenek a réven, megnyerik a vámon, mert a szokásos kétfázisú művelet (aratás/vágás + cséplés/ütés) helyett a rizsszemeket egyetlen fázis alatt nyerik ki.

[24] Egy *vietnámi* közmondás szerint az életben a három legjobb dolog: enni, ruházkodni és nemi életet élni.

[25] Terepmunkáim színhelye és időtartama: 1985 és 1989 között másfél év Quảng Trị tartományban, és 2007 során 6 hónap Đắk Lắk tartományban.

A kommunista megtérés másik módja a „korbács" volt. Ebben az esetben nem feltétlenül kell nyílt erőszakra, verésre, fegyverrel kényszerítésre gondolni, bár a polgárháború idején, élesebb helyzetekben ilyen is volt. Sokkal inkább arra, amit a 4. számú szöveg oly meghatóan fogalmaz meg: az örökös tiltásokat, előírásokat, ülésezéseket, az azokon hangsúlyosan megfogalmazott „vágyakat" és „kéréseket", a verbális ráhatás erőszakos módjait: az „addig mondom, míg bele nem fáradnak, és meg nem csinálják"; vagy az „idősebb testvér – fiatalabb testvér" viszony örökös hangsúlyozását, amelyben az etnikai kisebbségek természetesen a „fiatalabb testvérek", akiknek emiatt „illik" figyelemmel lenniük az „idősebbek" elvárásaira; és akkor még nem beszéltem a nyílt fenyegetésről. *Akár így, akár úgy, a brúk – a fentiekben elemzett „félénk" habitusukból adódóan is – előbb-utóbb meghajoltak a vietnámiak akarata előtt; az emberek végső soron mindenütt alávetik magukat az államhatalomnak.*

Egy rokonság-elvű társadalomban egyébként, ha az idősebbek, a falu vagy a rokonsági csoport vezetősége, mai szociológiai szakszóval élve, a „véleményformáló elit" valamilyen ok miatt lecsatlakozik az egyik félhez, jelen esetben a kommunista gerillákhoz, akkor a falu apraja-nagyja természetes módon követi őket, s a döntéshozatali mechanizmus alapvetően konszenzusos keretei között fel sem merül, hogy a falu egyik fele szembekerüljön velük, és másképpen cselekedjék. Ilyen körülmények között a „megtérés" kérdése valójában alig merül fel: az említett életút-interjúból tudom, hogy *Khõi Sarâng* is tizen-egynehány éves korában, fiatal legénykeként kezdte meg a „Viet Cong" (Việt Cộng) számára végzett „munkát", amit akkor már a falu és a környék egésze természetesnek tartott a hosszabb ideje tartó indoktrináció következtében, s amibe *Khõi Sarâng* a brúk között szokásos módon nevelődött bele.

A fentiekből egyenesen következik, amit számtalan brú elmondásából, de különösen *Khõi Sarâng* élettörténetéből ismerek: a brúk döntő többségben a pillanatnyi helyzet és érdekeik függvényében hol ide, hol oda csapódtak a két harcoló fél között. Maga *Khõi Sarâng* is többször váltott tábort, hogy végül, amikor úgy érezte, a kommunisták cserben hagyták, az amerikaiak szolgálatába szegődjön, maga után vive teljes faluját, aminek akkoriban ő volt a falufőnöke. És még itt sem zárult le élettörténete, mert amikor 1972-ben hazatért a Quảng Trị városka melletti menekülttáborból, az új politikai keretek között természetes módon hangsúlyozta kommunista előéletét, amiért kitüntetést is kapott; a vele együtt élő szűk rokonság pedig olyan társadalmi közeg és összetartó erő, amelyben az egykori politikai állásfoglalás másodlagos tényező a rokonság tényéhez képest. Ilyen körülmények között a modernitás iránti vágy által vezérelt megtérés a kommunizmusra különösen tarthatatlan érvvé válik.

Hátravan még egy utolsó kérdés. Salemink hangsúlyosan a jelenről, az utolsó negyedszázad fejleményeiről, „a globalizáció jelenlegi korszakában a posztkoloniális államról" beszél, de a kommunizmusra való megtérést – ha

jól értem a kissé lebegtetett megfogalmazásból – mégis inkább a múltban történt jelenségnek tartja (bár pontosan nem tisztázza, hogy mikor). A kérdés tehát ezek után felmerül: a múltat láttuk, de napjainkban akarhat-e bárki a kommunista világba beletartozni? A válasz erre az, hogy a kommunizmus ma legjobb esetben is egy bukott történelmi kísérlet, amelyet mindenki, aki személyesen megélte, gyűlölt (illetve szenvedett tőle) – kivéve természetesen a rendszer haszonélvezőit, akik, meglehet, Vietnámban sem voltak kevesen. A vietnámi hegyi nemzetiségek között azonban valódi „haszonélvezőkről” aligha lehet szó. A döntő többség számára, akik személyesen megtapasztalták, a kommunizmus politikailag a legszigorúbb diktatúrát, a börtönt, az átnevelő tábort, a kegyetlenséget és a kínzást jelenti; gazdaságilag a teljes elszegényedést jelentő tervgazdaságot, a mezőgazdasági termelőszövetkezeteket (talajváltó égetéses-irtásos gazdálkodás mellett!); ideológiailag szűnni nem akaró harcot a különféle ellenségek („ideológiai elhajlók”, „árulók”, „gazdagok”, „gyarmatosítók”, „kulákok”, „nemesek” stb.) ellen; a vallásos élet teljes tiltását sőt megsemmisítését, és végül az egyéni iniciatívák elé gördített mindenfajta korlátokat. Ezt tapasztalatból tudja mindenki, aki az elmúlt 70 évben élt vagy halt Vietnámban, a vietnámi hegyvidéken, éppúgy, mint mondjuk Kelet-Európában vagy az ex-Szovjetunióban. S ha ennek ellenére mégis vágyódna a saját társadalmi terét meghaladó nemzeti, sőt transznacionális világra, bizonyosan nem a kommunizmusban keresné azt! Ne felejtsük el, hogy mindenféle politikai-gazdasági „puhulás” ellenére is Vietnám máig Szocialista Köztársaság, amelyben egypártrendszer van, ahol az uralkodó párt a Komunista Párt, és az ország nem picagazdaságon alapuló demokrácia. Mindezek alapján nem tartom valószínűnek, hogy az elmúlt 30 évben valaha is lett volna a hegylakók között (sőt egész Vietnám területén) tömeges önkéntes megtérés a kommunizmusra. A múltban pedig sokkal inkább indoktrináció és politikai ráhatás eredménye volt, mintsem tudatos egyéni döntésé, amellyel egy új világ, a modernitás iránti fogékonyságot akarták volna demonstrálni. A kommunista ideológia mint elmélet és az azon alapuló (kommunista) gyakorlat kezdettől fogva két különböző dolog volt.

Mindezen megfontolások miatt nem érdemes különösebb következtetéseket levonni abból a bevezető hosszú történetből sem, amit Salemink (2015: 391) „etnográfiai címkeként” bemutat, egy brú kommunista káder lamentációjából. Nem kétlem, hogy ő maga őszintén hitt abban, amit mondott. Azt viszont ennek ellenére sem gondolom, hogy véleménye – ami egyébként is egy egynapos kirándulás során egyetlen adatközlővel, közvetítő (vietnámi) nyelven folytatott egyórás beszélgetést tükröz, a kontextus ismerete nélkül (mit gondoltak minderről a falubeliek?) – mértékadó lehetne úgy általában *a brúk* céljainak, motivációinak és aspirációinak az illusztrálására, különösen a forrásoknak azon gazdagságával szemben, amelyeket fentebb felsorakoztattam. Szemben azzal, amit Salemink számára – ha jól értem – a kommunizmus jelent, a brúk

számára ez az ideológia éppen hogy nem a világra való kitárulkozást, hanem az attól való teljes elzártságot jelentette.

Más a helyzet a keresztény hitre való megtéréssel. Itt is vannak azonban megfontolandó ellenérvek. Először is, a keresztény (katolikus) térítés a Központi Hegyvidéken a 19. század utolsó harmadában megindult. Nem világos, hogy amikor „kereszténységről" beszélünk, miért kizárólag a napjainkban valóban forradalmi gyorsasággal terjedő evangéliumi pünkösdi protestanizmusra gondolunk, illetve miért csak arra hivatkozva próbálunk érvelni? A kereszténység (katolicizmus) terjedése ráadásul Vietnámban nem is a nemzetiségek, hanem a többségi vietnámiak között indult meg, már a 17. században (Alexandre de Rhodes). A katolikusok ma az ország lakosságának 8–10%-át teszik ki.[26] Az ő megtérésüket mivel magyarázzuk? A protestantizmus terjedése jóval később, 1911-ben indult meg, a közép-vietnámi Da Nangból kiindulva, elsősorban dél-Vietnámban, de az összlakosság egészét tekintve még ma is elhanyagolható jelentőséggel bír, hisz Vietnám lakosságának csak 0,5–2%-át teszi ki. Ez utóbbiak kétharmada azonban, és ez lényeges, az Északi és a Központi Hegyvidék etnikus kisebbségeiből verbuválódik (rhade, jörai, bahnar, köho stb.) – olyan tény, ami mindenképpen magyarázatra szorul.[27]

Ami mármost ez utóbbi vallásfelekezet és általában a kereszténység *brúk közötti* történetét illeti, mindazt, ami tudható róla, 2017-ben megjelent írásomban foglaltam össze magyarul (Vargyas 2017). Éppen ezért itt csak röviden összegzem a lényeget: más vidékekhez képest viszonylag későn indult meg

[26] Ld. International Religious Freedom Report, 2006: „Az országban 6–8 millió főre becsült római katolikus lakosság van, jóllehet a hivatalos kormányzati statisztikák 5 570 000 főt adnak meg. Katolikusok az egész országban mindenfelé élnek, legnagyobb sűrűségben a déli tartományokban, Ho Chi Minh City környékén, a Központi Hegyvidék egyes részein és a Hanoitól délkeletre eső tartományokban. A katolicizmus sok vidéken újraéledt, amit újonnan épített vagy renovált templomok és növekvő számú, az egyház szolgálatára készülő ember (religious worker) fémjelez." https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/irf/2006/71363.htm

[27] Ld. International Religious Freedom Report, 2006: „A protestánsok lélekszámára vonatkozó becslések a hivatalos kormányzati számoktól (500 000 fő) az egyházközségek által közölt adatokig (1 600 000 fő vagy még több) terjednek. A két, hivatalosan elismert protestáns felekezet a „Southern Evangelical Church of Vietnam" (SECV), amit 2001-ben ismert el az állam, illetve a kisebb „Evangelical Church of Vietnam North" (ECVN), ami 1963 óta bevett felekezet. A SECV-nek társult gyülekezetei (affiliated churches) vannak az összes déli tartományban. A protestáns hívők számának növekedését az elmúlt évtizedben a becslések 600%-ra teszik, annak ellenére, hogy a kormányzat korlátozta a hittérítő tevékenységet. Az újonnan megtértek egy része be nem jegyzett evangéliumi házi gyülekezetekbe (unregistered evangelical house churches) tartozott. A hívők becslései alapján a protestánsok kétharmada az etnikus kisebbségek köréből verbuválódott, az Északnyugati Hegyvidéken többek között a hmong, yao, thai és más kisebbségek, a Központi Hegyvidéken pedig a rhade, jörai, bahnar és köho csoportok tagjai közül."

a brúk evangelizálása. Elsőként a protestánsok érkeztek,[28] a térhódításuk kezdetben európai résztvevők nélkül folyt. Egy, a vietnámi protestáns egyház 100 éves történetét tárgyaló, vietnámi nyelvű írásból[29] tudjuk, hogy egy bizonyos Ngô văn Lái nevű vietnámi lelkész már 1935-ben Khe Sanh-ban működött, róla azonban ezen az egy említésen kívül nincs adatunk.[30] 1942-ben került először a brúk közé Bùi Tấn Lộc lelkész, akinek a neve összeforrt a brúk közötti evangelizáció történetével.[31] A protestantizmus nagyobb mérvű terjedése a brúk között azonban mégis kétségkívül a Miller házaspár, John D. Miller és Carolyn Paine Miller tevékenységéhez fűződik, akik a Wycliffe Bible Translators[32] és a Summer Institute of Linguistics[33] támogatásával 1961 és 1975 között éltek a brúk között, bibliafordítással (hozzá kapcsolódóan nyelvészeti kutatással, plusz a brú írásbeliség megalkotásával)[34] és protestáns hittérítéssel foglalkozva. Tevékenységük színhelye először Khe Sanh volt (1961–1968),[35] majd később, amikor a hadi események alakulása miatt Khe

[28] A katolikus térítés bemutatását itt most mellőzöm, mivel ők a brúk által lakott terület centrumába, Khe Sanh-ba először 1964-ben értek fel, s 1968-ban, a Tet-offenzíva idején már (a protestánsokkal együtt) távozniuk is kellett. A további részleteket ld. Vargyas 2017.

[29] Nguyễn Văn Bình 2011.

[30] Phu Hoang Le az „Evangelical Church of Viet Nam” 1911–1965 közötti történetét tárgyaló kéziratos PhD-disszertációjában az 1927 és 1941 közötti állapotokat ábrázoló térképén (1972: 259) Quảng Trị-ben, Khe Sanh helyén, de a település nevének meghatározása nélkül már kereszttel jelez egy „helyi templomot, amit vietnámi lelkész vezet” – ez minden bizonnyal Ngô văn Lái személyére utal.

[31] Róla – nem véletlenül! – az 1972-ben áttelepített brúk között, Ea Hiu-ban (Krông Pach, Đắk Lắk tartomány) működő protestáns egyházközség honlapján a közelmúltban megjelent, vietnámi nyelvű írásból tájékozódhatunk. Ld. Anonim 2016.

[32] Wycliffe Bible Translators, mai nevén Wycliffe Global Alliance (2011), olyan keresztény (protestáns) világszervezet, amelynek célja a Bibliának a világ összes nyelvére való lefordítása. Alapításának éve 1942.

[33] Summer Institute of Linguistics (SIL): világméretű szervezet a kevéssé vagy egyáltalán nem ismert és kutatott nyelvek tanulmányozására, fejlesztésére, az írásbeliség kidolgozására. E nyelvek kutatása a tudományos célokon túl mindenekelőtt a Biblia lefordítását, illetve helyi közösségi fejlesztési programok kidolgozását célozza. A mai nevén SIL International kezdetei 1919-re mennek vissza (William Cameron Townsend), formálisan azonban 1934-ben alakult meg. Ázsiában (a Fülöp-szigeteken és onnan kiindulva egész Óceániában) 1953-ban kezdte meg a tevékenységét. A SIL-t döntő részben a Wycliffe Bible Translators, International finanszírozza, amelynek „leányvállalataként” tekint magára a SIL épp ezért. Ld. http://www.sil.org/sil és https://en.wikipedia.org/wiki/SIL_International

[34] Ld. Brú Biblia 1981.

[35] A Miller házaspárról semmiféle életrajz nem hozzáférhető nyilvánosan: publikációkban vagy az interneten sem találtam semmiféle pontos vagy főleg részletes életrajzot róluk, kapcsolatba kerülni velük nem tudok. Így az életükre vonatkozó adatokat elszórt forrásokból kellett összeállítanom. Franciául megjelent könyvemben (Vargyas 2000) ezért még 1958-ra tettem vietnámi tevékenységük megkezdését; ez a jelenlegi adatok birtokában téves. Hickey (2002: 222–223) tudósításából annyi biztos, hogy Khe Sanh-t 1968. január 21-én az utolsók között hagyták el.

Sanh-t evakuálni kellett, a tengerparti Đông Hà közelében, Cam Lộ-ban és Kũa-ban[36] éltek, ahova a háború elől menekülő civil brú lakosságot követték. 1972-ben részt vettek (ld. Hickey 1982: 233) abban a jól szervezett katonai és propagandaakcióban, amelynek során, a polgárháború tetőfokán, az előrenyomuló kommunista csapatok elől a dél-vietnámi kormányzat légihídon kimentett Quảng Trị-ból 2300–2500 brút,[37] és áttelepítették őket Đắk Lắk tartományba (ld. Nguyễn Trắc Dĩ 1972; Hickey 2002: 313, 315–316; Hickey 1982: 232–233). Ide a Miller házaspár maga is követte őket, illetve a visszavonuló amerikai csapatokat. Hangsúlyozzuk máris: ezeket a brúkat döntő többségükben épp azért telepítették át, mert protestánsok lévén az amerikaiak természetes szövetségeseinek tekintették őket! C. P. Miller egy elejtett megjegyzéséből tudjuk (2016, Kindle Locations, 158–160, 172–175), hogy 1975-ben, a vietnámi csapatok általi elfogatásuk és Hanoiba való szállításuk előtt Ban Me Thuot-ból még kilátogattak Buon Jat-ba egy utolsó istentiszteletre, áttelepített brú barátaikhoz – vagyis az utolsó pillanatig kapcsolatban álltak (az általuk megtérített?) protestáns brúkkal.

A fentiek értelmében, és szemben azzal, amit Salemink félreérthetően ír (2015: 399),[38] a brúk *nem* áttelepítésük után, a 90-es években tértek át tömegesen – a környező nemzetiségek hatására – a protestantizmusra, hanem jóval korábban, az 1960-as évek közepén, és még Quảng Trị-ben – ez olyan tény, ami nagyban gyengíti Salemink érvelését. Az áttelepített brúk pedig, ott ragadván az eredetileg ideiglenes szálláshelyüknek tekintett egykori Buon Jat községben (ma: *huyện* Krông Pắc, *xã* Ea Hiu), egy eredetileg rhade nemzetiségű településen, a közelmúltig kétszeresen stigmatizált népességnek

[36] Cua/Kũa Hickey írásaiban (1982, 1993, 2002) egyszerűsített írásmóddal, vietnámi diakritikus jelek nélkül szokott szerepelni. Mivel ez a helység a mai vietnámi térképeken nem található meg, pontos mai írásmódjában nem vagyok biztos. Brú írásmódja Kũa, ezért ezt használom.

[37] Az áttelepítettek számáról különböző adatok állnak rendelkezésünkre. Nguyễn Trắc Dĩ (1972: 5 és 6) 2580 főről írt közvetlenül az események után; ugyanakkor művében (uo. 9) *facsimilé*ben közreadja G. D. Jacobsonnak, a „Vietnámi Polgári Műveletek és Rurális Fejlesztési Támogatás/Katonai Támogatás Parancsnoksága" helyettes megbízottjának (Assistant Deputy to Civil Operations and Rural Development Support/Military Assistance Command, Vietnam) Nay Luett kisebbségügyi miniszterhez írt gratuláló levelét, amelyben Jacobson 2301 áttelepített brút említ – szemben a fenti 2580 fővel. Ugyancsak 2300 brúról és néhány pakoh-ról számol be Hickey 1982: 233.

[38] „2007-ben Vargyas Gábor kutatást végzett Ea Hiu kantonban, Đắk Lắk tartományban egy brú közösség körében […] az animista brúk életvilága elvarázstalanodott [disenchanted]. Egy ezzel ellentétes megállapítása volt azonban, hogy a brú közösség hozzávetőleg fele evangéliumi kereszténységre tért át, ami a rhadék és a Központi Hegyvidék más őshonos csoportjai körében erős népszerűségnek örvend (Vargyas 2010). Másképp mondva, a brúk betagozódtak egy (egyidejűleg lokális, nemzeti és nemzetek feletti) *keresztény ökumenébe*, egy a lokálist és társadalmit meghaladó politikai-vallási közösségbe, ami egy radikálisan más transzcendentális jövő számára intézményesített reményhez való igazodáshoz nyújt kifejezésmódot, stílust és szervezetet." (Kiemelés az eredetiben.)

számítottak. Egyrészt mert az amerikaiak szövetségesei voltak, velük együtt harcoltak az északi kommunista csapatok ellen; másrészt mert zömükben protestánsok, a „Southern Evangelical Church of Vietnam” (SECV) tagjai, egy olyan felekezeté, amelyet a kormány csak 29 évvel áttelepítésük után, 2001-ben ismert el először! Helyzetük a „vallásra és hiedelmekre vonatkozó rendelet” (2004), majd annak 22. számú végrehajtási határozata (2005), illetve a miniszterelnök által kihirdetett „Útmutató a protestantizmushoz” (2005) után enyhült csak. De még így is, 2007-ben, féléves terepmunkám idején paranoiás körülmények között voltam kénytelen gyűjteni közöttük, amiről nyilvánosan beszélni még korai lenne: a templomba csak ott-tartózkodásom végén, komoly egyeztetések, engedélyek beszerzése után és ellenőrzések közepette juthattam el egyáltalán. A probléma és ellenvetés, amit a kommunizmussal kapcsolatban tettem, nevezetesen, hogy az ideológia, illetve annak visszahatása a gyakorlatra két különböző dolog, itt is felvethető. Jóllehet a „keresztény ökumené […] mint egy politikai-vallási közösség […] túlmegy mindazon, ami lokális és társadalmi, és […] egy radikálisan más transzcendentális jövő számára intézményesített reményhez való igazodáshoz nyújt kifejezésmódot, stílust és szervezetet” (Salemink 2015: 399), a valóságban a vietnámi hegyvidéken épp a remélt (vagy neki tulajdonított) vágyakkal szemben manifesztálódott. Több szerepe volt a brúk világának beszűkítésében, mint tágabbra, a modernitásra való nyitásában.

Zárszó

A fentiekben Scott, majd Salemink téziseire reagáltam, saját brú anyagom alapján. Scott egy társadalmi-kulturális képletet írt le, és annak következményeiről szólt. Salemink vele szemben – egy, a pontatlansága miatt sokak által használhatatlannak tartott és viták kereszttüzében lévő fogalommal, a „modernitással” operálva[39] – annak a lehetőségét firtatta, hogy van-e elmozdulás ettől a képlettől azáltal, hogy a hegylakó nemzetiségek „modern univerzálékat [universals] megtestesítő ökumenékhez csatlakoznak, különösen forradalmi és keresztény ökumenékhez, amelyek a modernitáshoz vezető út egymással ellentétes módjai” (2015: 388). Saját anyagom alapján amellett érveltem, hogy a brúk (egy részének) a fenti ökumenékhez való csatlakozása nem a saját lokális és társadalmi terük meghaladásának igényéből és a nehezen megfogható „modern univerzálék” iránti vágyakból magyarázható, hanem sokkal inkább a mindenkori jólét maguk számára való biztosításából. Ez a vágy jóval a „modernitás” előtt tetten érhető a brúk viselkedésében, a határait tetszés

[39] Ld. Goody (2004), aki erősen kritizálja a fogalom alkalmazásait, különösen Giddens változatát, akinél a modernitás valósággal „aktor” lesz.

szerint tolhatjuk ki korábbra vagy későbbre – akár a vaseszközök átvételének idejéig. A brúk, hasonlóan bármiféle más népességhez, soha nem voltak statikusak, s szűkös lehetőségeik között mindig is törekedtek a „fejlődésre”, jólétük növelésére. A kérdés tehát számomra inkább úgy vetődik fel, hogy kritikus helyzetekben vajon érvényesül-e a Scott által oly éleslátóan elemzett hagyományos minta, illetve hogy a brúk habitusában, céljaiban, vágyaiban, aspirációiban van-e különbség generációk szerint; azaz változik-e történetileg a beállítódás? Ennek megválaszolásához azonban újabb kutatás(ok)ra lenne szükség; a magam 2007-es vizsgálatai arra látszanak utalni, hogy – a kommunista modernitást jelképező színfalak között és mögött – a hagyományos minta továbbra is sok helyütt érvényben van.

Végezetül hangsúlyozni szeretném, hogy a modernitás sokarcú és időben változó tartalmú fogalom. Mindaz, amit én ismerek a brú kultúrából, térben és időben korlátozott, szubjektív tapasztalat. Magam is 10 éve voltam utoljára terepen, magam sem ismerek minden, brúk lakta térséget, magam is korlátozott számú brúval beszéltem a vágyairól, a gondolatairól, az aspirációiról – így meglehet, hogy mindaz, amit írtam, csak azokra a brúkra (volt) jellemző, és akkor, amikor éppen jelen voltam köztük. Én tőlem telhetően megpróbáltam hűen közvetíteni tanúvallomásukat.

Bibliográfia

Anonim szerző (2016): „Mục Sư Bùi Tấn Lộc”. Hội Thánh Tin Lành Chi Hội Ea Hiu. [Az Ea Hiu-beli Protestáns Egyházközség honlapja.] https://hoithanhtinlanheahiu.wordpress.com/2016/10/29/muc-su-bui-tan-loc/ (letöltés ideje: 2017.03.09.).

Barthélemy, lieutenant (1947): *Rapport du Lieutenant Barthélemy, Délégué administratif de Tchépone, concernant les problèmes que pose l'actuelle frontière séparant les provinces, laotienne de Savannakhet, et vietnámienne de Quangtri.* 40 oldalas gépelt kézirat, 1947. december 31. Közzéteszi franciául: Vargyas 2000: 257–297.

Brú Biblia (1981): *Parnai O Tê Yiang Sursi: Pún Atong Tê Ngê Yê-su Crit.* Kinh-Thánh Tân-Uoc, Tiêng Bru.

Dương Văn An (1961): *Ô Châu Cận Lục* [Ô châu vidékének leírása]. Saigon.

Fall, Bernard (ed.) (1967): *Ho Chi Minh on Revolution: Selected Writings, 1920–1966.* New York, New American Library.

Goody, Jack (2004): *Capitalism and modernity: the great debate.* Cambridge, UK – Maiden, MA, Polity Press.

Hardy, Andrew (2005): *Red Hills. Migrants and the State in the Highlands of Vietnam.* Paperback edition. Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, NIAS Press.

Harmand, Jules-François (1879–80): Le Laos et les populations sauvages de l'Indochine. *Le Tour du Monde*, 1879. XXXVIII (2): 1–48.; 1880. XXXIX (1): 241–320.

Hickey, Gerald Cannon (1982a): *Sons of the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954.* New Haven – London, Yale Univ. Press.
Hickey, Gerald Cannon (1982b): *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands, 1954–1976.* New Haven – London, Yale Univ. Press.
Hickey, Gerald Cannon (1993): *Shattered World. Adaptation and Survival Among Vietnam's Highland Peoples During the Vietnam War.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Hickey, Gerald Cannon (2002): *Window on a War: an Anthropologist in the Vietnam Conflict.* Lubbock, Texas Tech University Press.
Hội Đồng Dân Tộc Của Quốc Hội Khóa X. [A Nemzetgyűlés Etnikai Bizottsága] (2000): *Chính Sách Và Pháp Luật Của* Đảng*, Nhà Nước Ve Dân Tộc.* [A Kommunista Párt Etnikai Politikája és Államjoga.] Hà Nội, Nhà Xuất Bản Văn Hóa Dân Tộc [Etnikai Kultúra Könyvkiadó], 1191 p.
International Religious Freedom Report (2006): Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. Under Secretary for Civilian Security, Democracy, and Human Rights. https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2006/71363.htm (letöltés ideje 2018.01.14.).
Lê Quý Đôn (1972–1973): *Phủ biên tạp lục.* [Határvidéki krónikák.] Saigon, 2 köt.
Malglaive, [Marie-Charles-Louis-Joseph de], Capitaine et Capitaine Rivière [Henri Laurent] (1902): *Voyages au centre de l'Annam et du Laos et dans les régions sauvages de l'Est de l'Indo-Chine. Mission Pavie, Indo-Chine 1879–1895.* (Géographie et voyages, IV.) Paris, Leroux.
Michaud, Jean (ed.) (2000): *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif.* Richmond, England, Curzon.
Michaud, Jean (2006): *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif.* Lanham, Md., Scarecrow. [Újra kiadva 2009-ben, *A to Z of the Peoples of the Southeast Asian Massif* címmel.)
Michaud, Jean (2010): Editorial – Zomia and beyond. *Journal of Global History,* Vol. 5. Issue 2: 187–214.
Michaud, Jean (2011): Hmong infrapolitics: a view from Vietnam. *Ethnic and Racial Studies,* 35 (11): 1853–1873.
Miller, Carolyn Paine (1964): The Substantive Phrase in Brôu. *Mon-Khmer Studies,* I: 63–80.
Miller, Carolyn Paine (2016 [1977]): *Captured!* 3. kiad. Kindle Edition. (1. kiad. Christian Herald Books, Chappaqua, New York, 1977; 2. kiad. Wycliffe Malaysia, Subang Jaya, Selangor, Malaysia, 2005.)
Miller, Carolyn P. – Nuan (1974): *Bru – Viet – Anh. Bru Language Lessons*. Sai-Gon, Vien Chuyen Khao Ngu Hoc.
Miller, John D. (1964): Word Classes in Brôu. *Mon-Khmer Studies,* I: 41–62.
Miller, John D. (1967): An Acoustical Study of Brôu Vowels. *Phonetica,* 17: 149–177.
Miller, John D. (1972): Bru Kinship. *Southeast Asia,* Vol. 2. N° 1. (Winter): 62–70.
Miller, John D. – Carolyn P. Miller – Richard L. Phillips (1976): The Bru Vowel System: Alternate Analyses. *Mon-Khmer Studies*, V.: 203–217.

Nguyễn Văn Bình (Mục sư) (2011): Lịch sử 100 năm Tin Lành Việt Nam [A vietnámi protestáns egyház 100 éves története]. Đuốc *Thiêng,* 104. http://tinlanhparis.com/DT/DT2011/DT104/dt104_b6.html (letöltés ideje: 2017.03.09.).

Nguyễn Trắc Dĩ (é. n. [1972?]): *Cuộc Di Dân Sắc-Tộc Bru Tứ Quảng Trị vào Darlac.* [A brúk áttelepítése Quảng Trị-ből Darlac-ba.] Saigon, Bô Phát Trièn Sac Tôc An Nhanh.

Piat, Martine (1962): Quelques correspondances entre le Khmer et le Bru, langue montagnarde du Centre-Vietnam. *Bulletin de la Société des* Études *Indochinoises*, n. s. Tome XXXVII. / No. 3: 1–12.

Phu Hoang Le (1972): *A Short History of the Evangelical Church of Viet Nam (1911–1965).* Unpublished PhD, New York University.

Salemink, Oscar (2015): Revolutionary and Christian Ecumenes and Desire for Modernity in the Vietnamese Highlands. *Asia Pacific Journal of Anthropology,* Vol. 16. No. 4.: 388–409.

Scott, James (1985): *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistence.* New Haven – London, Yale University Press.

Scott, James (2009): *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven – London, Yale University Press.

Valentin, [François?] (1905): *Rapport ethnique sur les moïs de Quảng Trị*. 42 oldal, kézirat az EFEO Kézirattárában, Paris (378/1905). Közzéteszi franciául: Vargyas 2000: 179–199.

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas Gábor (2002): „Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát". „Laza" politikai szervezetek és „puha" stratégiák – avagy etnikus identitás Délkelet-Ázsiában. Brú esettanulmány. In *Közösség* és *identitás.* Szerk. Pócs Éva. (Studia Ethnologica Hungarica, III.) Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. 121–155. [Újraközölve in Vargyas 2008: 17–54.]

Vargyas Gábor (2003): A rizs, a rizsistennő és a sarló: „rituális technológiák" változás közben. In *Folyamatok* és *fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* Szerk. Pócs Éva. (Studia Ethnologica Hungarica, IV.) Budapest, L'Harmattan, 141–157.

Vargyas, Gábor (2008a): Quiconque voulait s'imposer à nous, nous avons accepté son pouvoir. In Frédéric Mantienne – Keith W. Taylor (eds.): *Monde du Viet-Nam. / Vietnam World. Hommage à Nguyen The Anh.* Paris, Les Indes Savantes. 341–369.

Vargyas Gábor (2008b): *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan.

Vargyas, Gábor (2012): Caught in the crossfire. The Bru and the Vietnam War as reflected through *Khỗi Sarâng*'s life history. Előadás, kézirat.

Vargyas, Gábor (2016): „Up" and „Down". „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands Part I.: Are the Bru Natives in „Zomia"? *Acta Ethnographica Hungarica,* 61 (1): 243–260.

Vargyas Gábor (2017): Az Úr szava lemezjátszóról. Mutatvány egy brú életút interjúból. In *Aranyhíd. Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére.* Szerk. Jakab Albert Zsolt – Vajda András. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet – Erdélyi Múzeum-Egyesület. 549–569.
Vargyas, Gábor (2021): The Rice, the Rice Goddess and the Sickle. An Agricultural 'Revolution' among the Bru of Khe Sanh, 1989. In Kirsten W. Endres – Deema Kaneff (eds.): *Explorations in Economic Anthropology. Key Issues and Critical Reflections.* New York – Oxford, Berghahn. 219–231.

Függelék

Hồ Chí Minh a [Dél-]Vietnámi Nemzeti Kisebbségek Kongresszusának Pleiku-ban tanácskozó képviselőihez írt levele (1946. április 19.)

„Cùng các đồng bào dân tộc thiểu số,

Hôm nay đồng bào khai hội, sum họp một nhà thật là vui vẻ.

Tiếc vì đường sá xa xôi, tôi không đến dự hội được. Tôi tuy xa, nhưng lòng tôi và Chính phủ vẫn gần gũi đồng bào.

Đồng bào Kinh hay Thổ, Mường hay Mán, Gia Rai hay Ê Đê, Xê Đăng hay Ba Na và các dân tộc thiểu số khác, đều là con cháu Việt Nam, đều là anh em ruột thịt. Chúng ta sống chết có nhau, sướng khổ cùng nhau, no đói giúp nhau.

Trước kia chúng ta xa cách nhau, một là vì thiếu giây liên lạc, hai là vì có kẻ xúi giục để chia rẽ chúng ta.

Ngày nay nước Việt Nam là nước chung của chúng ta. Trong Quốc hội có đủ đại biểu các dân tộc. Chính phủ thì có „NHA DÂN TỘC THIỂU SỐ” để săn sóc cho tất cả các đồng bào.

Giang sơn và Chính phủ là Giang sơn và Chính phủ chung của chúng ta. Vậy nên tất cả dân tộc chúng ta phải đoàn kết chặt chẽ để giữ gìn nước non ta, để ủng hộ Chính phủ ta.

Chúng ta phải thương yêu nhau, phải kính trọng nhau, phải giúp đỡ nhau để mưu hạnh phúc chung của chúng ta và con cháu chúng ta.

Sông có thể cạn, núi có thể mòn, nhưng lòng đoàn kết của chúng ta không bao giờ giảm bớt. Chúng ta quyết góp chung lực lượng lại để giữ vững quyền tự do, độc lập của chúng ta.

Xin chúc Đại hội thành công.

Lời chào thân ái

Hà Nội, ngày 19 tháng 4 năm 1946

HỒ CHÍ MINH

Az etnikai csoportokkal együtt,

Ma a nép ünnepséget rendez, mint egy nagy család, együtt, vidáman.

A nagy távolság miatt sajnálatos módon nem tudok részt venni a találkozón. Messziről ugyan, de a szívem és a Kormány lélekben ott van [Önökkel].

Vietek vagy „Tho-k", „Mường-ok" vagy „Mán-ok", „Gia Rai-ok" vagy „Ê Đê-k", „Xê Đăng-ok" vagy „Ba Na-k" és a többi etnikai csoport, mindannyian Vietnám gyermekei, egymás testvérei vagyunk. Együtt élünk és halunk, osztozunk a vidámságban és a szenvedésben, a bőségben és az éhségben.

Ezelőtt távol álltunk egymástól, egyrészt mert nem volt kapcsolat köztünk, másrészt mert voltak olyanok, akik széthúzást szítottak közöttünk. Ma Vietnám közös országunk. Az Országgyűlésben minden népcsoportnak képviselője van. A kormánynak van egy Kisebbségügyi Hivatala, aminek feladata a honfitársakról való gondoskodás.

Az ország a mi országunk és a kormány a mi kormányunk. Ezért minden nép(csoport)nak szorosan össze kell fognia országunk megőrzése és a Kormány támogatása érdekében.

Szeressük egymást, tiszteljük és segítsük egymást, a magunk és a gyermekeink közös boldogsága érdekében.

A folyók kiszáradhatnak, a hegyek erodálhatnak, de szolidaritásunknak ki kell tartania. Elhatároztuk, hogy erőinket szabadságunk és függetlenségünk megőrzése érdekében egyesítjük.

Sikeres konferenciát kívánok.

Üdvözlettel,

Hanoi, 1946. április 19.

HỒ CHÍ MINH

• RÉGI-ÚJ IDEOLÓGIÁK, ÚJ KONTEXTUSOK. EGY HEGYI TÖRZS, A BRÚK, A VIETNÁMI HÁBORÚBAN

Tanulmányom három részből áll. Az első részben azt a tudományos diskurzust vázolom fel, amelybe írásom illeszkedik, annak mintegy keretéül szolgálva. A másodikban – korábbi publikációim alapján – a brúk külvilággal szemben kialakított, történelmi adatokból és korai útleírásokból kihüvelyezhető magatartásmintáit, azok mögöttes mozgatórugóit, illetve az alapjukul szolgáló értékrendszert tárgyalom. A harmadik részben egy 18 órás életút-interjú fényében azt mutatom be, hogy ezek a magatartásminták és értékrendek hogyan jutnak újra meg újra érvényre egy extrém történelmi-politikai helyzetben: a vietnámi háború idején.

A vietnámi háború a tudományos diskurzusban

A vietnámi háború kétségkívül a (történelmi, politikai, katonai stb.) tudományos és tudomány-népszerűsítő irodalom egyik slágertémája – az Amerikai Egyesült Államokban, sőt egyre inkább Vietnámban is. E témában elképesztő mennyiségű publikáció lát napvilágot évről évre. A „vietnámi háború" címszó a Google keresőjébe beírva 2012 januárjában 118 000 találatot eredményezett, amelyből 32 896 egyedül az Amazon.com-on volt található. A keresést leszűkítve a „katonai, vietnámi háború" (Military. Vietnam War) címszóra, még mindig 5380 találatot kaptam. Az Amazon „vietnámi háborúra vonatkozó olvasmánylistája" (Vietnam War Reading List) és más hasonló források részletes leírást adnak a legnépszerűbb olvasmányokról. „Amerika leghosszabb háborújáról" (George C. Herring) online publikációk, honlapok („eHistory", „history 1900s.about.com"), digitális adatbázisok (Veteran's History Project of the Library of Congress' American Folklife Center; Texas Tech University's Vietnam Center and Archive's Oral History Project[1]), tv-sorozatok („Vietnam: a Television History") és online kézikönyvverzióik („American Experience, Vietnam Online"[2]) formálják a véleményünket és ismereteinket.

Ebben a zavarba ejtően gazdag kavalkádban kulcsszerepe van a szóbeli történelemnek. A Texas Tech University's Vietnam Center and Archive's Oral

[1] http://www.vietnam.ttu.edu/vietnamcenter

[2] http://www.pbs.org/wgbh/amex/vietnam

History Projectjének honlapja akár mottóként is szolgálhatna mindehhez: „A délkelet-ázsiai háborúk története nem teljes azoknak a hangja nélkül, akik valamilyen módon résztvevői voltak ezeknek az eseményeknek.” Helikopterpilóták, vadászbombázók, tüzérek, ápolónők, fényképészek, újságírók, a haditengerészet tisztjei, diplomaták, tábornokok, férfiak és nők, fehérek és feketék, európaiak és ázsiaiak, hosszú sorban osztják meg velünk személyes emlékeiket (ld. pl. Appy 2003; Baker 1982; Chong 2000; Devanter 2001; Esper 1983; Hayslip 1989; Marshall 1988; Santoli 1981; Wallace 1985). A népszerűsítő művek gyakran éltetik a „rossz háborúba került jó fiúk” – gyakran kétséges – hősiességét, azokét, akik „az emberiség leghősiesebb és legszörnyűbb erőfeszítéseinek egyikében” „kitartottak, feláldozták magukat és soha nem adták fel”.[3] A látásmód „természetes” módon etnocentrikus. Mint azt Peter Brush megjegyzi a Michael H. Hunt által szerkesztett *Vietnam War Reader: A Documentary History from American and Vietnamese Perspectives*-ről írott könyvismertetésében,[4] „az amerikaiak számára a hollywoodi filmek váltak a háborúra vonatkozó legfontosabb információforrássá. E filmek, illetve a háborút követő közvélemény-kutatások tanulsága szerint a háborúval kapcsolatos népszerű elképzelések fókuszában az a kérdés áll, hogy a háború a közvetlen amerikai elköteleződés idején milyen hatást gyakorolt országunkra és katonáinkra, míg az a kérdés, hogy milyen hatással volt Vietnámra és a vietnámiakra, alig merül fel.”[5]

Amennyiben ez igaz, márpedig igaz, fel kell tennünk a kérdést: mi a helyzet a dél-vietnámi központi fennsík területén élő hegyi „törzsekkel”, a nemzeti kisebbségekkel? Vajon a hegylakóknak van-e hangjuk ebben az óriásira duzzadt had- és politikatörténeti szakirodalomban? Közhelyszámba megy ugyanis, hogy a háború nagyrészt az általuk lakott hegyvidéki hátországban, a „központi fennsíkon” zajlott, s hogy mindkét harcoló fél felhasználta őket saját stratégiai céljai érdekében, élve, sőt *vissza*élve önkéntes vagy kikényszerített segítségükkel.

Akármilyen meglepő is legyen, a kérdésre nemmel kell válaszolnunk. Tudomásom szerint a mai napig nincs egyetlen személyes tanúságtétel, visszaemlékezés, „émikus” szóbeli dokumentum sem közzétéve a hegyvidéki nemzetiségek háborús élményeivel vagy sorsával kapcsolatosan. Néhány kivételtől eltekintve – ilyen például a központi hegyvidék lakóival kapcsolatos kiállítási katalógus, amelynek már a címe is („Akik túlélték a háborút és a békét”) sugallja a tárgyalt kontextust (Carrier 2007) – G. C. Hickey könyvei

[3] Az Amazon a Harold G. Moore és Joseph L. Galloway által írt *We were Soldiers Once… and Young: Ia Drang – The Battle That Changed The War In Vietnam* c. könyvről és az annak alapján készült filmről. Ld. még Henderson 1988.

[4] www.historynet.com/book-review-viet. Online publikáció, 2010. július 28. (letöltés ideje 2012.01.30.).

[5] Az egyszerűség kedvéért itt most eltekintek a vietnámi szemszögből és/vagy vietnámi nyelven írt művek tárgyalásától.

(1982a, 1982b, 1993, 2002) az egyedüli tudományos publikációk, amelyek a vietnámi fennsík hegylakóinak háborúbeli sorsával és szerepével foglalkoznak – a külső résztvevő vagy megfigyelő szemszögéből. Mintha e népek nem is harcoltak és nem is szenvedtek volna, mintha nem is emlékeznének – mintha nem is léteztek volna! E helyütt nincs módunk arra, hogy e feltűnő hiány okait kutassuk. A nyilvánvaló politikai és történelmi okoktól eltekintve – úgy vélem – az amerikai–vietnámi háború alapvetően bipoláris jellege az, ami hajlamos elfeledtetni velünk, hogy Vietnám multietnikus lakossága akarva-akaratlanul is a vietnámi háború aktív vagy passzív résztvevője volt.

Tanulmányom ezt az űrt szándékozik kitölteni. Célja, hogy a vietnámi háborút a brúk, közelebbről *egyetlen* brú (vietnámi nyelven „vân kiều") hegylakó szemszögéből, személyes élményei tükrében mutassa be. Az írás egy álnéven *Khõi Sarâng*-nak nevezett férfi[6] magnóra vett élettörténetén alapszik. A 18 órát meghaladó (és írott formában kb. 350 oldalnyi, sűrűn gépelt) felvételt 1989-ben brú nyelven készítettem Quảng Trị tartományban, Khe Sanh (Hướng Hóa) közelében, ahol 1985 és 1989 között összesen 18 hónap terepmunkát végeztem. A szöveg magnóról való lejegyzésére, illetve fordítására 2007–2008-ban került sor; az anyag egyes részleteit – nemzetközi és hazai publikációkban – ez évben (2012) kezdtem meg közzétenni. Az anyag politikailag érzékeny jellegére való tekintettel megígértem brú barátomnak, hogy amíg él, nem teszek közzé egyetlen sort sem a felvételekből. Ma már, közel negyedszázaddal a halála után, a Vietnámban végbemenő gyors politikai és társadalmi-gazdasági változások idején úgy érzem, eljött az idő, hogy ezt az egyedülálló dokumentumot a nyilvánosság számára hozzáférhetővé tegyem – néhány, eddig kevéssé figyelemre méltatott újabb szempontot beemelve egyúttal a diskurzusba.

A brúk és a vietnámi háború

A brúk a Vietnámi Szocialista Köztársaság területén élő 54 nemzetiség egyike, mon-khmer nyelvet beszélő hegyi etnikum, lélekszámuk 94 598 fő (2019), létfenntartásuk égetéses-irtásos szárazrizs-termesztésen alapul(t).

[6] A brúknál érvényben lévő teknonimia (< görög *tekhnon* 'gyermek' + *onym* 'név', olyan névadási szokás, amelynek során egy szülőt gyermeke, különösen legidősebb gyermeke után neveznek meg) értelmében egy ember neve az illető mindenkori társadalmi helyzetét tükrözi, ilyenformán többször is megváltozhat az élete során: amikor megszületik, megkapja első nevét. Házassága, majd első gyermeke, illetve első unokája megszületése után további neveket kap stb. Az első gyermek születése után a házaspárt *mpaq/mpiq X*-nek, azaz „X apjának/anyjának" nevezik; első unokájuk születése után *achuaih/ayơaq Y*-nak, azaz „Y nagyapjának/nagyanyjának". A *khõi* szó a „feleségkapók" csoportjának a megnevezésére szolgál; a név második része, *sarâng* „szorgalmas"-at jelent. A teljes név tehát egy nemrég házasodott, még gyermektelen férfire utal.

A Központi Vietnámi Fennsíkon, az egykori Észak- és Dél-Vietnám közti „demilitarizált zóna", a 17. szélességi fok mentén, a vietnámi–laoszi határ két oldalán élnek. E térség földrajzi, történelmi és kulturális okok következtében egyaránt stratégiai fontosságú: itt található a Vietnámi Kordillérákon (Trường Sơn) átvezető mindössze három hágó egyike, az Ai Lao (410 m); ez az átjáró biztosítja a tengerpart és a Mekong völgye közötti legrövidebb útvonalat. A brúk által lakott terület történelmileg két szomszédos nagyhatalom, a Vietnámi Császárság és a Sziámi Királyság ütközőzónájába esett. Ennek következtében gyakran voltak kitéve egymással ellentétes, sőt ellenséges erők hatásának. A 17. század vége óta a vietnámi császárság névleges alattvalói. A 19. század végén végbement francia gyarmatosítás következtében addigi relatív elszigeteltségük megszűnt. A vietnámi háborúban – akaratukon kívül – őket meghaladó világtörténelmi események középpontjába kerültek. Kereszttűzben, hol az egyik, hol a másik, hol mindkét hadviselő fél oldalán részt vettek a háborúban. Lakóterületük, falvaik, anyagi kultúrájuk a háború alatt gyakorlatilag megsemmisült. A brúk egy része a hadi események idején a szomszédos Laoszba menekült, ahonnan csak 1975-ben, a háború befejeződése után tértek vissza. Egy másik részüket, hozzávetőleg 3000 főt, a hadműveletek során, 1972-ben a dél-vietnámi kormányzat áttelepítette délre, Đắk Lắk tartományba (Ea Hiu körzet), egy másik hegyi etnikum, a rhade-k területére. Itt élnek ma is a rhade-k, illetve az időközben túlnyomó többséggé vált vietnámiak között, elhanyagolható lélekszámú kisebbségként.[7]

Khõi Sarâng élete

A történet főhőse, *Khõi Sarâng,* az 1930-as évek legvégén, az 1940-es évek legelején szület(het)ett. Brú sorstársaihoz hasonlóan az észak-vietnámi kommunista gerillákkal kisgyermekként került kapcsolatba. A vietnámi háború francia periódusában (1946–1954) még túl fiatal volt ahhoz, hogy a harcokban részt vegyen. 1957-ben kapcsolódott be a „földalatti" munkába. Először 1959-ben házasodott meg. Még ugyanabban az évben Quảng Trị-ben két évre a dél-vietnámi kormányzat börtönébe került „kommunista aknamunka" vádjával. Kiszabadulása után, 1961 és 1965 között szülőfaluja falufőnöke volt, miközben ismét a „forradalmi" csapatoknak „dolgozott". 1965-ben – súlyos személyes krízis után – átállt az amerikaiakhoz, majd az akkor már katonailag megerősített Khe Sanh-ba költözött egész falujával együtt. 1965 és 1968 között szerződéses katonaként az amerikai csapatok szolgálatában harcolt. 1965-ben, majd 1967-ben speciális katonai kiképzést kapott Pleiku-ban. 1968-ban, Khe

[7] Lásd Nguyễn Trác Dĩ 1972. 2007-ben ezen áttelepített brúk között végeztem újabb 6 hónapos terepmunkát.

Sanh ostroma, a dél-vietnámi hadsereg katasztrofális összeomlása után Cam Lộ-ba menekült, ahol a Kũa falu mellett felállított menekülttáborban várta ki a hadműveletek végét. A táborban teljes családját (első feleségét és két gyermekét) elvesztette; később újranősült. 1972 táján visszatért szülőföldjére, és ott élt – valószínűleg 1992-ben bekövetkezett – haláláig.

A brúk és a külvilág

Korábbi publikációimban (Vargyas 2000, 2002, 2008a, 2008b) többször is részletesen foglalkoztam a brúk feltűnően erőszakmentes, konfliktuskerülő, „félénk" ideológiájával, illetve avval a ténnyel, hogy etnikus identitásukban semmiféle politikai tényező nem látszik szerepet játszani. A brúk külvilággal való érintkezésre adott válaszait megvizsgálva – a legkorábbi időktől egész az 1980-as évek közepéig, amikor is terepmunkámat megkezdtem – arra az eredményre jutottam, hogy a brúk magatartása „egyetlen alapvető attitűdre vezethető vissza. A brúk a kezdetektől fogva békés és félénk népként állnak előttünk, akik a létező politikai struktúrák perifériáján élve – többek között kereskedelem révén – békés kapcsolatot tartanak fenn szomszédaikkal, akik készek arra, hogy kulturális átvételekkel, kölcsönzés révén gazdagítsák a kultúrájukat, és bármiféle idegen politikai fennhatóságot elfogadjanak annak érdekében, hogy megőrizzék privilegizált helyüket a fennálló politikai rendszerek perifériáján, ahová szükség esetén, bármiféle válságos pillanatban, visszavonulhatnak." (Vargyas 2002: 155.)

A politikai identitás teljes hiányáról, illetve annak könnyen bekövetkező változásáról árulkodó, gyakorta megfogalmazott állítást („bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát") elemezve, és azt a centrum–periféria délkelet-ázsiai modelljével magyarázva arra az eredményre jutottam, hogy „az uralkodó vagy hűbérúr kiléte szemmel láthatólag érdektelen a számukra [...] miközben [...] kényesen vigyáznak a periférián elfoglalt (relatív) függetlenségükre. Magyarán: »ha békén hagytok bennünket, cserébe elfogadunk titeket uralkodónak«. A függetlenség megőrzésére azonban harcias szomszédaikétól eltérő, »puha« stratégiát választottak maguknak. *Ennek lényege az, hogy az őket meghaladó, átfogó politikai rendszer kereteit elfogadván, a lehető legkevesebb feltűnést és problémát okozva, amennyire csak lehetséges, észrevétlenek maradnak; látszólag integrálódva, egyúttal mégis minden alkalmat megragadva az alóla való kibújásra, egyszerre benne is vannak, és kívül is élnek rajta*." (Vargyas 2002: 151–152; kiemelés az eredetiben.)

Mindezt egy általam felfedezett és közzétett (Vargyas 2000: 257–297), 1947-ből származó, egyedülálló gépírásos francia katonai jelentés példáján illusztráltam. Idézem végkövetkeztetéseimet: „Ebben a lényegre látó, világos helyzetjelentésben szinte minden benne van, amiről eddig beszéltünk: az érint-

kezéstől való félelem, a földrajzi-politikai perifériára való visszahúzódás, az idegen fennhatóság látszólag készséges elismerése, ugyanakkor az alóla való kibújás, a periférián a személyes szabadsághoz […] való makacs ragaszkodás stb. Mindehhez csak annyit szükséges hozzátenni, hogy az a kettős alávetettség vagy »nem tiszta« hűbéri helyzet, amelyben a brúk voltak, valószínűleg hosszú évszázadokig tipikus történelmi jelenség volt a két rivális birodalom, a vietnámi és a laoszi–sziámi (thaiföldi) birodalmak érdekszférájának és ütközőzónájának a vidékén […] A brúk Barthélémy [hadnagy] által bemutatott törekvései, hogy ezt a nehéz helyzetet kihasználják a maguk számára, hasonló helyzetben szintén valószínűleg tipikusnak mondhatók Délkelet-Ázsiában vagy akár másutt is. Akárhogy is van, e jelentés egyedülálló történelmi dokumentum: egy törékeny és békés társadalom sikeres-sikertelen próbálkozásait örökíti meg abból a célból, hogy a nála erősebb külső hatalmakkal szemben megőrizze […] szabadságát." (Vargyas 2002: 154.)

Végső konklúziómban tehát a brúk – szöges ellentétben harcias, sőt agresszív szomszédaikkal, a katu-kkal és a tau oi-okkal – tudatosan dolgoztak ki valamiféle „puha" stratégiát, amelynek lényege abban áll, hogy látszólag elfogadva a fennálló és őket meghaladó hatalmi kereteket, kényesen ügyelnek arra, hogy fenntarthassák privilegizált helyüket a politikai-hatalmi struktúrák perifériáján. Ily módon, egyszerre *belül* is és *kívül* is lévén rajtuk, „a periférián megőrzött *szabadságukért* hajlandók feladni még [politikai] *függetlenségüket* is" (uo. 155).

Khõi Sarâng és a vietnámi háború.
Régi magatartásminták új kontextusban

Az alábbiakban a fent kifejtett régi értékrendszer egy új, extrém politikai helyzetben, a vietnámi háborúban való megjelenésének formáit kísérlem meg *Khõi Sarâng* általam gyűjtött élettörténete tükrében bemutatni. A Függelékben három szövegrészletet teszek közzé 18 órás gyűjtésemből. A tanulmányomban felhasznált mondatokat kurzívval jelölöm bennük, így törekedve arra, hogy a modern folklorisztikában ma már elengedhetetlennek tartott teljes kontextust bemutassam. Kérdéseim (amelyek időnként szándékosan provokatívak), a rájuk adott válaszok, az azokhoz hozzátett megjegyzéseim mind megjelennek e szövegmellékletekben, segítvén az illusztrációképp kiragadott mondatok jobb megértését.

1) Az amerikai és vietnámi oldalról egyaránt döntően hősies hangvételű irodalommal szöges ellentétben *Khõi Sarâng* újra meg újra megerősíti azt, ami a brúk múltbeli viselkedésmintái mögött fő mozgatórugónak tűnt a számomra: a náluk erősebbek – vietnámiak, franciák, amerikaiak vagy bárki

más – felsőbbrendűségének az elismerését, a tudatosan és explicit módon vállalt – legalábbis látszólagos – behódolást. Ne tagadjuk, a „Mit ér nekem hat vármegye, tizenkettő jöjjön ide!" halált megvető betyáros hősiességéhez, a 19. századi nemzeteszme érdekében tudatosan vállalt dicső halálhoz szokott értékrendszerünknek nehéz elfogadnia ezt a pozitív ideológia szintjére emelt „félénkséget"! Magamnak is sok problémát jelentett mindaddig, amíg meg nem értettem: ez az ideológia a *gyengék* ideológiája, akik sok évszázados tapasztalatból, lehetőségeiket nagyon is gyakorlatias módon felmérve tudják, hogy az ellenállás reménytelen a számukra.[8] Akármilyen kiábrándítónak és nem hősiesnek is látszik, természetes reakció ez azok részéről, akik történelmük során nemegyszer kerültek kereszttűzbe olyan háborúkban, amelyekhez semmi közük nem volt.

Álljon itt néhány példa a szövegmellékletekből!

1. szöveg:

A) – Ez pedig igaz, így van, akármilyen ország jött ide uralkodni felettünk, elfogadtuk az uralmát.

B) – Ez tehát nem a ti háborútok volt?

– Nem bizony, nem a miénk.

– Akkor kié?

– A vietnámiaké.

C) – Félünk!

– Mitől?

– Attól, hogy elpusztítanak bennünket! Ha azt mondják, hogy lelőnek bennünket, el kell tűrnünk, hogy lelőnek bennünket. Mi, brúk, nem vagyunk valami harcias természet, nem bántjuk egymást. Aztán ha azt mondják, hogy „ti, brúk, el kell mennetek katonának", elmegyünk.

D) – Nem csak attól félünk, hogy meghalunk! Nem szeretünk egyáltalán harcolni sem.

2. szöveg:

A) – Mi, brúk, mindannyian ilyenek vagyunk! Mikor milyen csapatok (*ling* = vietnámi: ʻkatonák') jöttek ide, mindig azokkal harcoltunk együtt!

– Mikor melyik fél katonái jöttek ide, mindig azoknak az oldalán harcoltatok?

– Mikor melyik ország/hatalom [*nước* = vietnámi: ʻország'] jött ide és volt szüksége katonákra, mindig oda mentünk el. Bármilyen ország is legyen az, egyrészt mert enni kapunk, meg ruhát, másrészt mert nekünk mindegy, hogy milyen ország; mi, brúk, nem akarunk házat, nem akarunk hazát…

[8] Emlékeztessünk rá: a cikk írásának időpontjában (2012) a brúk lélekszáma hozzávetőleg 60 000 főre rúgott, míg a vietnámiaké 92 millió körül járt. Ha e számok a vietnámi háború idején mások is voltak, a nagyságrend akkor is néhány tíz ezer *versus* több tíz millió volt.

2) A fent vázolt körülmények, az állandó kényszer, a harcoló felek által rájuk gyakorolt nyomás a célból, hogy megnyerjék a támogatásukat, elégséges magyarázattal szolgálnak a brúk látszólag hűtlen, kétkulacsos, csalárd vagy álnok magatartására. A brúk mindig annak hódolnak be, aki jelen van, és közvetlen veszélyforrást jelent a számukra – a körülmények függvényében oda-vissza ingadozva a hadviselő felek között. Egy itt nem idézett szövegben Khỡi Sarâng hosszú történetet mesélt el nekem arról, hogyan sikerült megvédeni magukat mindkét féltől, szövetségesüknek kiadva magukat, egyben kölcsönösen beárulva, információkkal látva el őket a másikról: „elmenetre is volt utunk, meg visszajövetelre is" – zárta a történetet!

E túlélési stratégiát számos szövegpélda bizonyítja.

1. szöveg:

A) – Ha jöttek a vietnámiak, és azt mondták, harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk! Ha jöttek az amerikaiak, és azt mondták, hogy harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk!

B) – Ha ők [a vietnámiak] háborúba visznek bennünket, akkor harcolunk is az ő oldalukon, „fiatalabb testvér–idősebb testvér" viszony van köztünk. De ha bármilyen más ország (nước) idejön, majd az is háborúba visz bennünket, ám ugyanakkor szépen is viselkedik velünk, azzal is „fiatalabb testvér–idősebb testvér" viszonyban leszünk! Mi ilyenek vagyunk, őket is „fiatalabb testvér–idősebb testvér"-nek fogjuk hívni!

2. szöveg:

A) – Akárkinek a katonái is voltunk, parancsra csináltuk, de a halált nem szerettük! Nem bizony.

– Azért csináltátok mindig, mert megparancsolták?

– Igen, mert azt mondták, hogy „valakinek mennie kell" vagy „nektek mennetek kell", és senki sem mondhatta azt, hogy nem megy. Hát elmentünk.

B) – Az ember azért ment el katonának, mert kényszerítették rá. A franciáknak nem lehetett azt mondani, hogy nem megy az ember katonának. Értesítettük hát a kommunistákat is erről. […] Az akkori Viet Minh nem volt ilyen merev, mint ma. A Viet Minh idejebeli kommunisták rugalmasak voltak. Ha elmentél francia katonának, hát elmentél; ha megtörtént, hát így szóltak: „ha harcra kerül a sor, és lőni fogsz, majd *fölénk* lőj!

– Tényleg így megbeszélték?

– Tényleg! Majd *fölénk* lőj!

– Ne lőjön rájuk?

– Ne bizony, lőjön más! Fölénk lőj! És mikor a töltényt a fejük vagy a fejünk fölé lőttük ki, tudta, hogy vele szemben ott „jó" emberek vannak! És aztán később rákérdezett, ki is volt ott, melyik brú?

3) Egy további visszatérő gondolat, ami a szövegekben gyakran feltűnik, a vietnámiaknak tulajdonított mentalitás. A békés és félénk brúkkal szemben

ők „szeretik a háborút és a hadviselést”. Országot akartak maguknak, és megharcoltak érte. Bármiféle nehézséget, börtönt vagy akár halált is hajlandók kiállni érte.

1. szöveg:

A) – Ezek a vietnámiak, ha valaki bejött az országukba, és harcolni kezdett velük, ők azonnal felvették a harcot ellenük. Mi viszont, ha valaki gyilkolni kezd bennünket, eltűrjük, mi, brúk, azonnal elmenekülünk!

2. szöveg:

A) – Ott nagyon sok vietnámi halt meg, a franciák harcoltak, a brúk meg elfutottak.

– Elfutottak?

– El bizony. Tudod, a vietnámiak lelkivilága („az epéje”) meglehetősen furcsa!

– Hogyhogy furcsa?

– Ők nagyon szeretnek harcolni. Akármilyen nehéz legyen is, szeretnek harcolni. Ledobják azt a bombát, legurítják a hegyről, hogy az útra essen, legurítják. A vietnámiak nagyon hozzá vannak szokva / el bírják viselni, hogy meghaljanak. Igaz, nekik lett is országuk, nekünk meg, brúknak, nem lett!

A brú és a vietnámi értékrendszer közötti különbséget kitűnően mutatja a 3. szöveg, *Khõi Sarâng* története arról, hogy miért és hogyan fordított hátat a kommunista gerilláknak és ment át az amerikaiak oldalára. Tudván, hogy a dél-vietnámi rendőrség már körözi, kommunista elöljáróját arra kérte, engedélyezze számára, hogy a családjával együtt elmenekülhessen Északra. Jóllehet az engedélyt először megkapta, később mégis visszavonták – valószínűleg stratégiai megfontolások miatt. A földalatti forradalmi erők számára egy helyi férfi, aki az erdőt és a benne vezető ösvényeket mint a tenyerét ismeri, sokkal értékesebb, mint egy indoktrinált kommunista brú valahol az északi hátországban. Csakhogy az az – ideológiailag terhelt – frazeológia, amivel megpróbálták döntésük valódi okát elfedni, szöges ellentétben állt mindazzal, amit egy brú valaha is hajlandó lett volna (vagy lenne akár ma is) elfogadni: megparancsolták a számára, hogy tartson ki, és viselje el a szenvedéseket egy jobb jövő érdekében! „Becsapva és elárulva”, *Khõi Sarâng* egyszer s mindenkorra megszakította a velük való kapcsolatait, és hagyta, hogy letartóztassák. Idézem:

3. szöveg:

A) – Azt mondta [a vietnámi kommunista elöljáró], hogy ne menjek! Nem engedte! Nincs út, azt mondta, egyrészt nincs út. Másrészt azt szeretné, hogy béke legyen ebben az országban. Hogy könnyű legyen házat és irtásföldet készíteni. És ehhez tudni kell tűrni mindent, bevonulni a börtönbe Khe Sanh-ba. Ezt mondta!

– Nem értem, boldogságról beszél, amikor az ember börtönbe kerül Khe Sanh-ban?

– Ha tűrni tudsz, akkor lesz ebben az országban béke; [mi az, hogy] nem akarod a börtönt, de a békét, azt akarod, milyen béke ez? Ilyeneket mondott *ông*[9] G.!

– Várj csak, ezt nem értem. Mondd el újra! [Itt a *ngõi,* majd a *nôiq* szó értelmét kérdem.]

– Azt mondta, hogy ha elfognak, tűrni kell, ne meneküljünk el; ha megvernek, tűrni kell!

– De miért?

– [Mit tudom én!] Így beszélt(ek). Ő meg *mpaq* Đ., H faluból! Olyanokat mondtak, hogy „ti, brúk, a forradalomnak dolgoztok, de egy kicsit sem szeretitek, egyáltalán nem szeretitek a nehézségeket! Nem szeretitek, ha börtönbe kerültök!

– De hát senki se szereti! Senki se akar börtönbe menni! Micsoda őrült ez az ember!

– Hát, ha egy kicsit sem szeretitek, akkor egyáltalán minek is csináljátok, mit csináltok egyáltalán! Így mondták. Akkor én azt válaszoltam: „Hát akkor ennyi! Ha ti így beszéltek, akkor én nem csinálom tovább!” Reggel hazamentem, kora reggel, és még ott, akkor, jött is [Ngô Đình] Diệm [katonasága], és el is fogtak azonnal.

4) Egy következő gondolat, ami a szövegekben újra meg újra visszatér, a szabadság versus (politikai) függetlenség kérdése, illetve az a magatartás, amit a brúk a velük szembeni „helyes” viselkedésnek tekintenek. Az 1. szöveg megható bepillantást ad a brúk ez utóbbival kapcsolatos elvárásaiba és mentalitásába.

Idézem:

A) – Igen, féltünk, életben akartunk maradni! S ha elfogadtuk a [franciák] uralmát, azért tettük, mert szépen beszéltek/bántak velünk, s mert amikor összehozott a sors velük [„találkoztunk velük”], nem bántottak bennünket. Mindössze ezért! Ha azt mondták, hogy tegye ki-ki a maga dolgát külön-külön [„menjünk, és járjunk külön”], senki ne bántsa a másikat, senki ne mondjon rosszat a másikra; ki mit szeretne, tegye; ki-ki menjen oda, ahova neki tetszik; a szükséges dolgokat mindenki szerezze be magának; senki ne szólja meg a másikat – akkor azonnal rendben is volt közöttünk minden! És ha most a vietnámiak nem tartanának mindig eligazítást, ha mindenki ott irthatná az erdőt, ahol akarja, ha oda mehetnénk, ahova akarunk, nem kellene mindenhez papír – azonnal rendben is lennének a dolgok! De hát mindig az a papír! Menni csak akkor lehet, ha van papír, azt papolják egyre, hogy az erdőt ne irtsuk, „ne tedd!”, és mi engedelmeskedünk nekik. Ha nem így tennénk, börtönbe kerülnénk. […] Szóval, mi, brúk, ilyenek vagyunk! És ha csak egy embert is megölnek közülünk, százak reszketnek utána; mindannyian félünk,

[9] *Ông:* vietnámi nyelven ‘nagyapa, úr’ (Sir és Mr. egyaránt).

ha egyet is elpusztítanak közülünk! „Látjátok, kinyírtak egyet, vigyázzatok, ezek nem tréfálnak!”

– Szerencsétlen sors adatott nektek!

– Igen, nagyon szerencsétlenek vagyunk. De ha saját főnökünk/vezérünk [pua] lenne, valaki közülünk, akkor nem tűrnénk már, az is lehet, hogy magunktól harcolnánk, kevesen vagyunk mi, brúk, de mi is tudunk harcolni, hidd el nekem!

5) Ezeket a „szerencsétlen” brúkat hidegen hagyja bármiféle ideológia – jobban mondva az ő ideológiájuk földhöz ragadtan evilági. Az élelem és a ruha a legfontosabb értékek. *Khõi Sarâng* újra meg újra kijelenti, hogy e kettő megszerzése életük legfőbb célja, cselekedeteik fő mozgatórugója.

A 2. számú szöveg számos ékesszóló példával szolgál ennek az állításnak az alátámasztására:

A) – Azért csináltátok mindig, mert megparancsolták?

– Igen, mert azt mondták, hogy „valakinek mennie kell” vagy „nektek mennetek kell”, és senki sem mondhatta azt, hogy nem megy. Hát elmentünk. De ha valaki azt mondta volna, hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen…

– …akkor senki se ment volna?

– Senki se. De ha [azt mondták], hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen, de aki elmegy, az nem fog szűkölködni, akkor mindenki el akart menni! Megvolt mindene, étel és ruha [amit csak megkívánt]. Ez a szép élet! Mi, brúk, már csak ilyenek vagyunk!

B) – Ha az ételt és a ruhát megkaptátok az egyik oldalon, és ugyanúgy megkaptátok a másik oldalon is, akkor mindegy volt, hogy melyik oldalra álltok?

– Igen, teljesen mindegy, bármelyikre! Minket csak az étel és a ruha érdekel, akár hívnak [értsd: verbuválnak], akár nem; ha jól élünk, fiatalok és felnőttek egyaránt, mindenki elmegy!

– Akkor nem azért mentetek, mert testestül-lelkestül („az epétekben”) kommunisták vagy Amerika-barátok voltatok?

– Nem, mi mindannyian „testestül-lelkestül” jóllakni és ruházkodni akarunk, mi, brúk, ilyenek vagyunk! Jóllakni és ruházkodni szeretnénk; ahol biztosítják számunkra a jólétet, oda megyünk azonnal!

Összefoglalás

A példákat tovább sorolhatnánk. Foglaljuk össze az elmondottakat! Az itt bemutatott dokumentumok ékesszólóan bizonyítják, hogy a vietnámi háborúról folytatott diskurzusban a két fő résztvevő (amerikai és vietnámi) hangján kívül megszólaltatható egy harmadik is: a hegylakóké. Vietnam

nemzetiségeit feltűnően és következetesen kifelejtették az „Amerika leghosszabb háborújáról" folytatott nyilvános diskurzusból. A vietnámi háború többek között a szemben álló ideológiák háborúja is volt. Mindkét hadviselő fél ideológiai alapon próbált a háborúban szövetségeseket találni. Márpedig, mint azt láttuk, sokkal evilágibb dolgok, kényszer és pénz (élelem és ruhák) voltak a legtöbb brú számára a valódi mozgatórugók. *Khõi Sarâng* története, mint csepp a tengerben, számtalan brú élettörténetét példázza. E szövegek fényében jól látszik, hogy az antropológiai kutatás által feltárt hagyományos értékrendszerek, viselkedésmódok, túlélési stratégiák kulcsot szolgáltathatnak a jelen vagy a közelmúlt társadalmi folyamatainak megértéséhez. Két, egymással szemben álló értékrendszert láttunk: egy, a patriotizmusra és a nemzeteszmére alapozó vietnámit, amely elfogadhatónak, sőt dicsőséges dolognak tartja a szülőföldért való szenvedést és halált; illetve egy brút, amelynek célja a túlélés és az anyagi jólét egy őket meghaladó kiszolgáltatott helyzetben. Mindazonáltal ne a brúkat és „félénk" ideológiájukat hibáztassuk azért, hogy – mint azt *Khõi Sarâng* mondta – a vietnámiaknak lett országuk, a brúknak pedig nem!

Bibliográfia

Appy, Christian G. (2003): *Patriots: the Vietnam War remembered from all sides.* New York, Viking.

Baker, Mark (1982): *Nam: The Vietnam War in the Words of the Men and Women Who Fought There.* London, Abacus.

Bao Ninh (1996): *Sorrow of war.* New York, Riverhead Books.

Carrier, Joseph (2007): *Surviving War, Surviving Peace. The Central Highlanders of Vietnam.* (An exhibit in the UC Irvine Langson Library, Muriel Ansley Reynolds Exhibit Gallery, May–November 2007, curated by J. Carrier.) The UC Irvine Libraries, Irvine, California.

Chong, Denise (2000): *The Girl in the Picture: The Story of Kim Phuc, the Photograph, and the Vietnam War.* New York, Viking Adult.

Devanter, Van Linda (2001): *Home Before Morning: The Story of an Army Nurse in Vietnam.* Amherst, MA., University of Massachusetts Press.

Esper, George (1983): *The Eyewitness History of the Vietnam War, 1961–1975.* New York, Ballantine Books.

Hayslip, Le Ly (1989): *When Heaven and Earth Changed Places: A Vietnamese Woman's Journey from War to Peace.* New York, Doubleday.

Henderson, Charles (1988): *Marine Sniper: 93 Confirmed Kills.* New York, Berkley Books.

Herring, George C. (2001): *America's longest war. The United States and Vietnam, 1950–1975.* 4. kiad. Boston, McGraw-Hill.

Hickey, Gerald Cannon (1982a): *Sons of the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954.* New Haven – London, Yale Univ. Press,

Hickey, Gerald Cannon (1982b): *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands 1954–1976.* New Haven – London, Yale Univ. Press.

Hickey, Gerald Cannon (1993): *Shattered World: Adaptation and Survival among Vietnam's Highland Peoples during the Vietnam War.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Hickey, Gerald Cannon (2002): *Window on a War: an Anthropologist in the Vietnam Conflict.* Lubbock, Texas Tech University Press.

Hunt, H. Michael (2010): *Vietnam War Reader: A Documentary History from American and Vietnamese Perspectives.* Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press.

Marshall, Kathryn (1988): *In the Combat Zone: An Oral History of American Women in Vietnam*. New York, Penguin.

Nguyễn Trắc Dĩ (1972): *Cuộc di dân sắc-tộc Bru từ Quảng Trị vào Darlac.* [A brúk áttelepítése Quảng Trị-ból Darlac-ba.] Saigon. Bộ Phát-Triển Sắc-tộc Ân-Hành [Ministry for Development of Ethnic Minorities Publication].

Salemink, Oscar (2003): *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850–1900.* Honolulu, University of Hawaii Press.

Santoli, Al (1981): *Everything We Had: An Oral History of the Vietnam War by Thirty-three American Soldiers Who Fought It*. New York, Ballantine Books.

Truong Nhu Tang (1986): *A Vietcong Memoir: An Inside Account of the Vietnam War and Its Aftermath*. San Diego, Harcourt Brace Jovanovich.

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas Gábor (2002): „Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát". „Laza" politikai szervezetek és „puha" stratégiák – avagy etnikus identitás Délkelet-Ázsiában. Brú esettanulmány. In *Közösség és identitás.* Szerk. Pócs Éva. (Studia Ethnologica Hungarica, III.) Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. 121–155. [Újraközölve in Vargyas 2008b: 17–54.]

Vargyas, Gábor (2008a): Quiconque voulait s'imposer à nous, nous avons accepté son pouvoir. In Frédéric Mantienne – Keith W. Taylor (eds.): *Monde du Viet-Nam. / Vietnam World. Hommage à Nguyen The Anh.* Paris, Les Indes Savantes. 341–369.

Vargyas Gábor (2008b): *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan.

Wallace, Terry (1985): *Bloods: An Oral History of the Vietnam war by Black Veterans.* New York, Ballantine Books.

Függelék

1. szövegmelléklet

– Emlékszem, tavaly mindig azt meséltétek nekem, és én állandóan vitatkoztam veletek emiatt, hogy „akármilyen ország jött ide uralkodni felettetek, elfogadtátok az uralmát”.

– Ez pedig igaz, így van, „akármilyen ország jött ide uralkodni felettünk, elfogadtuk az uralmát”.

– Jó, de miért? Mindig azt mondjátok, hogy azért, mert buták vagytok, mert nem tudtok semmit!

– Bizony nem tudunk! *Ezek a vietnámiak, ha valaki bejött az országukba, és harcolni kezdett velük, ők azonnal felvették a harcot ellenük. Mi viszont, ha valaki gyilkolni kezd bennünket, eltűrjük, mi, brúk, azonnal elmenekülünk!* Hol láttál olyat, hogy valaki azt mondja, meg akar ölni bennünket, és mi szembeszállunk, hogy harcolni kezd, és felvesszük a harcot vele? Ilyet nem tudsz mutatni.

– Ti nem harcoltok?

– Nem, nem harcolunk.

– De hisz ti a kommunisták oldalán is harcoltatok, meg az amerikaiakén is.

– A vietnámiak vittek minket bele!

– A vietnámiak? De az amerikaiak nem.

– Az amerikaiak is vittek, ők is, elmehettünk katonának hozzájuk, és akkor harcba szálltunk a vietnámiakkal. Aztán ezek a vietnámiak is harcba vittek bennünket, a vállunkon puska volt, de ha nem adtak puskát, s csak magunk, a puszta testünk volt, azonnal elfutottunk és félrehúzódtunk! […]

– Ti nem szerettek harcolni, csak azért harcoltok, mert féltek?

– Nemcsak attól félünk, hogy meghalunk! Nem szeretünk egyáltalán harcolni sem, nincs fegyverünk, nincs töltényünk, semmink sincs, az osztályrészünk az, hogy bozótvágó késsel házat és irtásföldet csináljunk. *De ha valaki belevitt minket a harcba, mi is harcoltunk ám, nagyon is!* Mi ilyenek vagyunk!

– Hogyan?

– Ha jöttek a vietnámiak, és azt mondták, harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk! Ha jöttek az amerikaiak, és azt mondták, hogy harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk! Mi, brúk, ilyenek vagyunk ám!

– De hát miért mentetek el az ő oldalukon harcolni, ha egyszer nem szerettek háborúzni? Ha mindig a menekülésen jár az eszetek? Most meg azt mondod, hogy amikor harcra került a sor, nagyon is tudtatok harcolni. Akkor most mit is szerettek ti a lelketek mélyén?

– Menekülni akkor menekülünk, ha magunk vagyunk, ha nem vegyülünk össze senkivel! De a vietnámiak is, az amerikaiak is összevegyültek velünk, mindig megmondták, hogy mit kell csinálnunk, „most harcolni fogunk, jó”?! „Ezek az amerikaiak bejöttek az országunkba, és kizsákmányolnak bennün-

ket, felveszitek a harcot velük, ugye?" „Nem akarjuk!" „Ha nem akarjátok, kinyírunk benneteket, itt, azonnal!" Muszáj hát harcolnunk kart karba öltve velük! *De ha azt mondanák, hogy „ha nem akarjátok felvenni a harcot az amerikaiakkal, az se baj, majd mi elmegyünk, mi [vietnámiak], harcolni, egyedül" – akkor bizony eszünkbe se jutna, hogy elmenjünk háborúzni, hidd el nekem!*

– Ez tehát nem a ti háborútok volt?

– Nem bizony, nem a miénk.

– Akkor kié?

– A vietnámiaké.

– A vietnámiaké?

– Igen.

– De hát ti azt szoktátok mondani, hogy a vietnámiakkal „fiatalabb testvér–idősebb testvér" viszonyban vagytok, hogy barátok vagytok!

– Igen, barátok vagyunk, így, ilyen formán! *Ha ők háborúba visznek bennünket, akkor harcolunk is az ő oldalukon, „fiatalabb testvér-idősebb testvér" viszony van köztünk. De ha bármilyen más ország* (nước) *idejön, és majd az is háborúba visz bennünket, ám ugyanakkor szépen is viselkedik velünk, azzal is „fiatalabb testvér–idősebb testvér" viszonyban leszünk! Mi ilyenek vagyunk, őket is „fiatalabb testvér–idősebb testvér"-nek fogjuk hívni!*

[Itt hosszú beszélgetés és vita kezdődik köztünk a brúk állítólagos „butaságáról". Khõi Sarâng felsorolja a brú kultúra számos „deficitjét", mint például a vasmegmunkálás, a szövés, a sólepárlás ismeretének a hiányát.]

– Na jó. Szóval, ha a franciák idejönnek, elfogadjátok az uralmukat, ha az amerikaiak idejönnek, elfogadjátok az uralmukat, ha a vietnámiak idejönnek, elfogadjátok az uralmukat. Ha bárki, bármilyen hatalom („ország") jön ide, annak is elfogadjátok az uralmát?

– Igen, elfogadjuk.

– Miért?

– Akárki jön ide, mi elfogadjuk az uralmát. Ha azt mondják, hogy menjetek kulinak, beleegyezünk. Nem válaszolunk úgy, hogy „ti azt mondjátok, menjünk kulinak, de mi nem akarunk! Mi külön[állóak] vagyunk!" Nem, nem válaszolunk így.

– És miért nem válaszoltok így?

– Félünk!

– Mitől?

– Attól, hogy elpusztítanak bennünket! Ha azt mondják, hogy lelőnek bennünket, el kell tűrnünk, hogy lelőnek bennünket. *Mi, brúk, nem vagyunk valami harcos természet, nem bántjuk egymást. Aztán ha azt mondják, hogy „ti, brúk, menjetek el katonának", elmegyünk.* Elmegyünk harcolni, de nem csak otthon [a saját országunkban], ha azt mondták nekünk, hogy bármilyen más országba *(nước)* menjünk el harcolni, innét akár egész Thaiföldig is elmentünk!

Mi, brúk, furcsa szerzet vagyunk, furcsa a mi sorsunk! Aztán ha azt mondták nekünk, hogy vezessünk repülőgépet, féltünk attól, ami távol áll tőlünk [ami idegen a számunkra]. A járművekkel ugyanez a helyzet. Kevesen tudnak autót vezetni közülünk. Így aztán megint csak összevegyültünk azokkal!

– És akkor azért éltetek az amerikaiak oldalán / azért fogadtátok el az uralmukat, mert féltetek az amerikaiaktól, és azért éltetek a vietnámiak oldalán / azért fogadtátok el az uralmukat, mert féltetek a vietnámiaktól?

– Igen, mert féltünk.

– És a franciákkal is ez a helyzet?

– Igen, féltünk, életben akartunk maradni! S ha elfogadtuk a [franciák] uralmát, azért tettük, mert szépen beszéltek/bántak velünk, s mert amikor összehozott a sors velük [„találkoztunk velük"], nem bántottak bennünket. Mindössze ezért! Ha azt mondták, hogy tegye ki-ki a maga dolgát, külön-külön [„menjünk, és járjunk külön"], senki ne bántsa a másikat, senki ne mondjon rosszat a másikra, ki mit szeretne, tegye, ki-ki menjen oda, ahova neki tetszik, a szükséges dolgokat mindenki szerezze be magának, senki ne szólja meg a másikat, akkor azonnal rendben is volt közöttünk minden! És ha most a vietnámiak nem tartanának mindig eligazítást, ha mindenki ott irthatná az erdőt, ahol akarja, ha oda mehetnénk, ahova akarunk, nem kellene mindenhez papír – azonnal rendben is lennének a dolgok! De hát mindig az a papír! Menni csak akkor lehet, ha van papír, azt papolják egyre, hogy az erdőt ne irtsuk, „ne tedd!", és mi engedelmeskedünk nekik. Ha nem így tennénk, börtönbe kerülnénk. […] Szóval, mi, brúk, ilyenek vagyunk! És ha csak egy embert is megölnek közülünk, százak reszketnek utána; mindannyian félünk, ha egyet is elpusztítanak közülünk! „Látjátok, kinyírtak egyet, vigyázzatok, ezek nem tréfálnak!"

– Szerencsétlen sorsotok van!

– Igen, nagyon szerencsétlenek vagyunk. De ha lenne egy saját főnökünk/vezérünk [brú: pua], valaki közülünk, akkor nem tűrnénk már, az is lehet, hogy magunktól harcolnánk, kevesen vagyunk mi, brúk, de mi is tudunk harcolni, hidd el nekem! Nekünk is van szívünk [„epénk"], mi is tudunk haragosak lenni, de hát nincs főnökünk/vezérünk, senki nem teremt elő semmit nekünk! Töltényünk nincs, a vietnámiaktól kapjuk, puskánk nincs, az is a vietnámiaktól jön, a gránátot is tőlük kapjuk, mindent ők teremtenek elő nekünk. Még kibiztosítani sem tudjuk a puskát, mindent ők magyaráznak el nekünk, „nézd csak, így kell kibiztosítani, így húzod fel!".

– És azt mondod, ha saját főnökötök/vezéretek lenne, mindannyian harcolnátok?

– Igen, bizony, ha saját főnökünk/vezérünk lenne, nagyon is tudnánk harcolni.

[A beszélgetést folytatjuk, s elérünk odáig, hogy kiderül: Khỡi Sarâng és a brúk még a vietnámi adminisztrációban dolgozó saját brú elöljáróiktól is félnek.]

– Féltetek a vietnámiaktól, féltetek az amerikaiaktól, féltetek a franciáktól, és most még a *huyện*ben dolgozó brúktól is féltek?

– Mi bizony félünk, mindegyiküktől, mindenkitől, aki a *huyện*ben dolgozik. Minden brú fél tőlük. Ha brúk is, nincsenek tekintettel ránk *(tỡ bữn mut púng hếq)!* Már a kezdet kezdetén, régen, ezek a brúk, amikor annak idején valamiféle [adminisztratív] munkát végeztek, mind ilyenek voltak! Akár *tasseng*-ek voltak, akár katonák, akármilyen munkát is végeztek, mindig kegyetlenek voltak, még a barátokat is elverték minden további nélkül. Különös, furcsa emberek!

– Mit jelent az a szó, hogy „különös, furcsa” *(lak)?*

– Nagyon megver, a brú a brút megveri. És azok a brúk, akik a kommunisták oldalára álltak, azok is ilyenek voltak. Brú gyilkolt brút, ugye láttad! Hát ha félünk tőlük, ezért félünk. Akik igazi kommunisták lettek, azok a kommunistákra voltak tekintettel, többé már egyáltalán nem voltak tekintettel miránk! És akik az amerikaiak oldalán harcoltak, azok dettó ugyanilyenek voltak, 100 főből legalább három az amerikaiakra volt tekintettel, s ha találkoztak a [brú] barátokkal, egyszerűen megölték őket. Még látni sem akarták a barátokat, mondván, hogy azok „a kommunistákkal vannak”. Nem mondhatod, hogy mi, brúk, ne lennénk különösek!

*

2. szövegmelléklet

[*Khỡi Sarâng* néhány történetet mesél el a francia indokínai háború idejéből. Kezdetben egy stratégiai fontosságú hídról beszélgetünk.]

– […] Ott nagyon sok vietnámi halt meg, a franciák harcoltak, a brúk meg elfutottak.

– *Elfutottak?*

– *El bizony. Tudod, a vietnámiak lelkivilága („az epéje”) meglehetősen furcsa!*

– *Hogyhogy furcsa?*

– *Ők nagyon szeretnek harcolni. Akármilyen nehéz legyen is, szeretnek harcolni. Ledobják azt a bombát, legurítják a hegyről, hogy az útra essen, legurítják. A vietnámiak nagyon hozzá vannak szokva / el bírják viselni, hogy meghaljanak. Igaz, nekik lett is országuk, nekünk meg, brúknak, nem lett!*

– Ti, brúk, hogyhogy nem szerettek harcolni? Egyfolytában katonák voltatok, először a vietnámiak, aztán a franciák, aztán meg az amerikaiak katonái voltatok!

– Nem, nem. *Akárkinek a katonái is voltunk, parancsra csináltuk, de a halált nem szerettünk! Nem bizony.*

– Azért csináltátok mindig, mert megparancsolták?

– Igen, mert azt mondták, hogy „valakinek mennie kell" vagy „nektek mennetek kell", és senki sem mondhatta azt, hogy nem megy. Hát elmentünk. De ha valaki azt mondta volna, hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen.

– …akkor senki se ment volna?

– Senki se. De ha [azt mondták], hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen, de aki elmegy, az nem fog szűkölködni, akkor mindenki el akart menni! Megvolt mindene, étel és ruha [amit csak megkívánt]. Ez a szép élet! Mi, brúk, már csak ilyenek vagyunk!

– Jó, de ez mindkét oldalra érvényes!

– Hogyhogy?

– Hát *ha az ételt és a ruhát megkaptátok az egyik oldalon, és ugyanúgy megkaptátok a másik oldalon is, akkor mindegy volt, hogy melyik oldalra álltok?*

– Igen, teljesen mindegy, bármelyikre! Minket csak az étel és a ruha érdekel, akár hívnak, akár nem hívnak, ha jól élünk, fiatalok és felnőttek egyaránt, mindenki elmegy!

– Akkor nem azért mentetek, mert testestül-lelkestül („az epétekben") kommunisták vagy Amerika-barátok voltatok?

– Nem, mi mindannyian „testestül-lelkestül" jól akarunk lakni és (szépen?) ruházkodni, mi, brúk, ilyenek vagyunk! Jóllakni és ruházkodni szeretnénk, ahol biztosítják nekünk a jólétet, oda megyünk azonnal!

– Tényleg?

– [Valójában a katonaélet] nem valami gyönyör! A repülőgépek, a katonai járművek [nem fejezi be: mind ránk támadnak]. De mindig nadrágban és ingben jársz, van ruha, van étel, ahogy a barátok, úgy te is! Amikor amerikai katona voltam, mondom neked, az ember elment, meghalt, volt úgy, hogy egy nap kettőt is hazahoztak. [És mégis:] az emberek továbbra is felszálltak a katonai járművekre, a repülőgépre: „én is megyek, én is megyek, én is", és újból és újból megyek! Látom, hogy hazahozzák a barátomat holtan, vérbe fagyva, de akkor is megyek. De amikor a barátok megjönnek onnét, és mindnek rádiója van, piros sapkája, magas szárú cipője/csizmája, és mindannyian ilyenekben járnak, akkor mindenki, fiatalok és öregek egyaránt, el akarnak menni. A mi falunk [gyakorlatilag kiürülne], senki se maradna egyáltalán, egyetlen lélek sem, legfeljebb egyedül *mpaq* Ũ!

– Egyedül *mpaq* Ũ maradna…?

– Egyedül *mpaq* Ũ maradna itthon. Ha el lehet menni katonának, és megvan a pénz és minden, akkor mindenki elmegy azonnal.

– És miért maradna Ũ egymaga itthon?

– Mert ő már öreg. A gyermekek, az akkorák, mint Ũn, Phun, Phen, Nhuai vagy Bunchu, mindannyian [elmennek], ha megkapják a ruhát és az ennivalót, hidd el nekem!

– Mit jelent az a szó, hogy rasế̂k?

– Azt, hogy *mindannyian elmennének.*

– *Mindannyian? És bármelyik oldalra? Ha megvan a ruha és az étel? Ezt azért kérdem, mert a kommunisták mindig úgy beszélnek, hogy „mi szegények vagyunk, de lélekben („epénkben") kommunisták, és ti kövessetek bennünket", de ti nem mondjátok, hogy „mi szeretjük/becsüljük/tiszteljük a kommunistákat, a forradalmat vagy Hó apót", hanem mindig a „ruháról és ételről" beszéltek!*

– *Igen, mi ilyenek vagyunk. Mi csak jóllakni meg ruházkodni szeretnénk.* De ha valaki most azt mondja nekünk, hogy ez a mi házunk és ez a mi hazánk, hogy Vietnam a mi hazánk (is), akkor harcolunk mi is erőnk teljéből! Érted?

– És ha holnap az amerikaiak azt mondják nektek, hogy ez a brúk országa, akkor ti a vietnámiakkal is harcba szálltok, akár az életeteket is kockáztatva?

– Bizony, akár az életetünket is kockáztatva! Amikor az amerikaiak jöttek, az amerikaiak oldalán éltünk, és amikor a kommunista vietnámiak, akik északra mentek, visszajöttek onnan, és [az amerikaiak] azt mondták, hogy harcoljunk a kommunisták ellen, akkor elmentünk katonának hozzájuk azonnal! *Mi, brúk, mindannyian ilyenek vagyunk! Mikor milyen csapatok* (ling = *'katonák'*) *jöttek ide, mindig azokkal harcoltunk együtt!*

– *Mikor melyik fél katonái jöttek ide, mindig azoknak az oldalán harcoltatok?*

– *Mikor melyik ország/hatalom* (nước) *jött ide és volt szüksége katonára, mindig oda mentünk el. Bármilyen ország is legyen az, egyrészt mert enni kapunk, meg ruhát, másrészt mert nekünk mindegy, hogy milyen ország; mi, brúk, nem akarunk házat, nem akarunk hazát…*

[A beszélgetés néhány olyan brú személyre terelődik, akik kezdetben a Viet Minh szövetségesei voltak, majd később francia katonák lettek.]

– Hogyan lesz valaki forradalmárból francia katona?

– Az úgy volt, hogy… ő akkor ment francia katonának, amikor a franciák „regiment"-ben *(trung đoàn)* jöttek már.

– Az mi?

– Amikor a franciák már nagyon sokan jöttek ide, volt már erőd is, állandóan harcolni jártak, a nagy út mentén laktak, és akkor *a franciáknak katonákra volt szükségük. Egy* tasseng-*ből, egy* xã-*ból hat főt követeltek. Hát ekkor mentek ők el katonának.*

– De ő [*achuaih* Bunlai] nem félt a régi elvtársaitól, nem félt attól, hogy a *cachmang* [vietnámi „Cách-mạng" = 'forradalom', itt: a 'gerillák'] megharagszik rá, és aztán lelövi; hogy börtönbe vetik őt, a feleségét, az apját és az anyját? Nem félt ettől? A *cachmang* nem mondta azt, hogy ő „csúnya", mert elment francia katonának?

– Nem mondtak ők semmit!

– De miért nem?

– A *cachmang* akkor már az erdőbe vonult vissza, és ha találkoztak, akkor… [nem fejezi be] *Az ember azért ment el katonának, mert kényszerítették rá. A franciáknak nem lehetett azt mondani, hogy nem megy az ember katonának. Értesítettük hát a kommunistákat is erről.*

– Szóval ti értesítettétek a kommunistákat? Elmondtátok az akkori *cachmang* elnökötöknek *(chu tich),* hogy ők elmentek francia katonáknak…

– …mert a franciáknak nem lehetett azt mondani, hogy nem megy az ember.

– És akkor ők, a *cachmang,* nem mondtak semmit?

– [Nem mondtak semmit.] Ha elmentél, az úgy volt, hogy… *Az akkori Viet Minh nem volt ilyen merev, mint ma. A Viet Minh idejebeli kommunisták rugalmasak voltak. Ha elmentél francia katonának, hát elmentél; ha megtörtént, hát így szóltak: „ha harcra kerül a sor, és lőni fogsz, majd* fölénk *lőj!*

– *Tényleg így megbeszélték?*

– *Tényleg! Majd* fölénk *lőj!*

– *Ne lőjön rájuk?*

– *Ne bizony, lőjön más! Fölénk lőj! És mikor a töltényt a fejünk fölé lőttük ki, tudta, hogy vele szemben ott „jó" emberek vannak! És aztán később rákérdezett, ki is volt ott, melyik brú?* Egyrészt ez volt. Másrészt, ha a faluba mentünk… egykor, az akkori Viet Minh idejebeli kommunisták „lezserek" voltak… Ha a faluba mentünk [azt mondták]: „menj elöl". Mondjuk én megyek elöl, és ahogy a falu széléhez érünk, mintegy véletlenül elsütöm a puskát, „durr", lövök egyet. A faluban lévő Viet Minh-emberek meg elmenekülnek. És ha a franciák odajöttek, hogy „mi volt ez a lövés", „egy madárra lőttem", semmi másra, csak „madárra".

– Ja, értem, szóval ez egy módja volt annak, hogy értesítsétek, hogy elmeneküljön!

– Igen!

– Mert nem akartatok harcolni egymással?

– Nem akartunk harcolni egymással!

– De máskor azt mondtad, hogy az amerikaiakkal való háború idején ez már máshogy volt…

– Bizony, bizony, az amerikai háború idején már nem lehetett…

*

3. szövegmelléklet

– Tegnap vagy tegnapelőtt este azt mesélted, hogy amikor otthagytátok a *cachmang*-ot, akkor visszaadtad a puskádat Vung Kho-ban. Aztán… [elgondolkozom], aztán valójában nem is tudom pontosan, miért is adtad vissza? Eleged lett belőle, már nem tudtad tovább csinálni? Miért adtad vissza, mert hisz nem is tudom, hány évig a *cachmang*-nak dolgoztál? Aztán egyszer

csak azt mondtad, na, most már elég, már nem szeretem a dolgot tovább? Mi miatt mentél át a másik oldalra?

– Nem akartam illegalitásba / az erdőbe vonulni! A feleségem itt volt, az apám itt volt, a fiam itt volt, és ha én egymagam követem őket [a forradalmárokat], állandóan a gyermekem jár az eszemben!

– Na de ők nem követhettek téged oda?

– Nem, nekik nem engedték meg, hogy velem jöjjenek az erdőbe! Egyedül engem akartak!

– Nem engedték? Csak téged akartak?

– Igen. „A feleséged maradjon itt még egy darabig, majd aztán ők is követnek téged" – így beszéltek. Én meg nem akartam elhagyni őket. Ha megyek, együtt megyünk mindannyian, de *ők [a forradalmárok] becsaptak engem!* Ezt is elmondom neked, ők [a forradalmárok] becsaptak engem! Két nagy, fonott rizstartónyi *(saník)* rizsem *(saro)* volt [félretéve az irtásföldön], és ők azt mondták nekem, hogy a medve kiette, szétrongálta a rizstartót! Becsaptak engem!

– A medve?

– A medve.

– Megette a rizsedet?

– Igen, a rizsemet! Elrejtőztem az erdőben, mert azt mondták, hogy meneküljek el, meghagyták, hogy távozzak a faluból, az erdőbe; és két nagy, fonott rizstartónyi rizsem volt, és a vietnámi, még a nevét is tudom, C. már meghalt-e vagy nem, nem tudom… [Nem fejezi be.]

– Várj csak, ezt továbbra sem értem. Ez a rizs honnét volt, V. K. faluból?

– Igen.

– És tényleg a te irtásföldedről, onnét V. K.-ból?

– Igen.

– És ezt hol tartottad?

– A Lahĩang pataknál.

– Itt, az erdőben?

– Igen, itt rejtettem el.

– A *cachmang* számára tetted el?

– Elrejtőztem, mert a forradalmárok azt mondták, hogy meneküljek az erdőbe, vonuljak illegalitásba / az erdőbe, ne kövessem többé az amerikaiakat, ezt akkor meg is ígértem nekik, megígértem, majd a rizst elrejtettem ott, majd amikor el akartam menekülni, nem engedték, érted?!

– Hogyhogy nem engedték?

– Nem engedték, hogy az erdőbe meneküljek, azt mondták, hogy [mégis] maradjak otthon, de ha találkozunk, akkor dolgozzak nekik. Én viszont a gyermekemet és a feleségemet is magammal akartam vinni, ezt meg nem engedték.

– Várj csak, tavaly elmesélted nekem, hogy ők [a kommunisták] hogyan csaptak be.

– Kik?

– Tavaly azt mesélted, hogy el akartál menni északra, hogy a fogaidat betömesd, és aztán ők nem engedték neked, hogy elmenj.

– Hát épp ezért nem akartam velük [a kommunistákkal] együttműködni!

– Ez melyik évben is volt?

– Amikor el akartam menni a fogaimat betömetni északra… [elgondolkodik], az 1959-ben volt, amikor megfogtak és börtönbe kerültem.

– De akkor még nem voltál börtönben, és mégis el akartál menni északra?

– Igen.

– El akartál menekülni *(lúh),* vagy csak el akartál menni *(pɔ̃q)* oda?

– El akartam menni, és ott akartam maradni. Katonának akartam menni, a kommunistákhoz. Akkor még nem ismertem a másik oldalt, még fogalmam sem volt róluk!

– És aztán ők miért nem engedték meg ezt neked?

– Nem engedték.

– De miért nem? Miért nem örültek annak, hogy van valaki, aki a forradalom útját tapossa?

– *Ők így beszéltek: „Te most…* [szünet] *te…* [szünet] *most ne menj. Most nem engedünk.”* De én meg el akartam menni, méghozzá a gyermekemmel és a feleségemmel. Bár akkor még [valójában] nem volt gyermekem, épp csak hogy elvettem az első feleségem. De az öcsém, az apám, a nővérem… [fordít egyet a mondaton] velük együtt akartam menni! És ez az az év volt, amikor az embereket már elkezdték összefogdosni.

– Összefogdosni?

– [Ngô Đình] Diệm [a Dél-Vietnámi Köztársaság államelnöke] alatt. Még nem fogták meg őket, de már tudtak róla, a forradalmárok, ez az oldal, már értesült róla. Így mondták: „ebben az évben az embereket el fogják fogni és börtönbe fogják vetni”. Ez a [Ngô Đình] Diệm alatt volt, őt így hívták.

[Ezután egy vietnámi kommunista gerilláról beszél, aki a falujukhoz közel, az erdőben élt, és akit rendszeres időközönként fel kellett keresnie, hogy utasításokat kapjon tőle.]

– Ő az erdőben élt. Mindig a falunk mellett, az erdőben.

– És te hogyan találkoztál vele?

– Megbeszélés szerint.

– Ti mentetek hozzá az erdőbe?

– Megparancsolta/meghagyta, hogy rendszeresen járjunk hozzá.

– És ti nem árultátok *(báo)* be őt?

– Tessék?

– Ha az amerikaiak elfognak titeket, és eláruljátok, hogy az erdőben él… Nem volt senki, aki beköpte *(pái)* volna?

– Aki feljelentette volna *(atong án)*?

– Igen.

– Nem, nem, mi nem értesítettük az amerikaiakat. Ezt a vietnámit nem jelentettük fel, nem mondtuk meg, hogy Viet Kong lakik itt. Ha elfogtak, csak minket fogtak el, ő megmarad. [Itt visszatérünk az eredeti történetre.] Na, szóval, nem engedték, hogy elmenjek…

– Nem engedték, hogy elmenj [északra]?

– Nem.

– De miért mondtad azt, hogy becsaptak?

– Azért, mert először azt mondták, hogy engednek menni. Aztán amikor tényleg el akartak fogni, már nem engedtek. Amikor a [Ngô Đình] Diệm [a Dél-Vietnámi Köztársaság államelnöke, itt és a továbbiakban a dél-vietnámi önkormányzat/hatalom/katonaság] *el akart fogni.*

– Honnan tudtad, hogy a [Ngô Đình] Diệm el akar fogni?

– Onnét, hogy összehívtak bennünket tanácskozni. [Ngô Đình] Diệm összehívott bennünket tanácskozni, és ott azt mondta, hogy akik a Viet Kong számára dolgoznak – tudod, ő így hívta őket –, azok most vallják be, de ha nem is vallják be, ő úgyis tudja már, hogy kik azok. Akkor már fogtak el embereket. A T. falubelieket már mind megfogták. Most akkor menjünk oda és tárgyaljuk végig a dolgokat egyszer s mindenkorra. Mi akkor a Pláng torkolatánál laktunk, odamentünk [V. K.-ba, ahol a tanácskozás volt], hogy megtanácskozzuk a dolgot, lementünk oda, a megboldogult *achuaih* V.-vel együtt lementünk, hogy elmondjuk: „A kommunistáknak is dolgozunk, de nekik [az amerikaiaknak] is." Ők [előzőleg] azt üzenték: „Ti, H-beliek, a C. falubeli H. N. nemzetség tagjai, jöjjetek le ide, hogy véglegesen lerendezzük a dolgokat." Aztán onnét este jöttünk haza.

– Hova mentetek „le"? V. K.-ba?

– Igen, oda mentünk le tanácskozóra. És amikor hazatértünk onnan, este volt, úgy 7 óra körül, akkor értem haza, elmentem a barátaimhoz [a gerillákhoz], hogy elmondjam nekik: „Most az a helyzet, hogy baj van, [Ngô Đình] Diệm el akarja fogni ezeket az embereket [akik kommunisták], nem tudni, hogy kit akarnak elfogni, de [akit akarnak, azt] el fogják fogni. El akarják fogni őket, meg akarják verni, meg akarják ölni őket, nem tudni, hogy meg fogunk-e halni" – így beszéltem. „Hogy meg fognak verni, az biztos, aztán még az is lehet, hogy meg is halunk. Úgyhogy most már nem bírom tovább, nem bírom. El akarok menekülni innét." „Jó, akkor elmész" – így ők. Érted? „Mész!" „Rendben, ha önök azt mondják, hogy megyek/mehetek, akkor én tényleg elmegyek." „Igen, menj!" „Megyek! Rendben!" „Rendben!" Akkor azonnal hazamentem. Kora reggel lementem V. K.-ba a tanácskozásra. A tanácskozás alatt viszont, még ott, azonnal, elfogták az embereket, érted?

– Ott? Azonnal?

– Igen, azonnal, a kezdet kezdetén. Rengeteg embert! Tizenöt főt, azonnal! És láttam, ahogy elfogták az embereket, és ott beszélni kellett, és volt egyből olyan ember, aki ránk mutatott [és elmondta, hogy kommunisták vagyunk],

volt bizony ilyen ember, még most is él, mi, brúk, magunk dobjuk fel („mutatunk rá") a brúkat, bottal [gumibottal?] mutatott ránk. És akkor hazaengedtek, hogy végiggondoljam a dolgokat. Hazaküldtek, hogy végiggondoljam. „Menj haza, és gondold végig!" Hajaj, engem el fognak fogni! Hazaküldtek, hogy végiggondoljam. Hát hazamentem, és vissza se mentem többé [V. K.-ba]! Felmentem egyenest C.-be, ismét elmentem hozzájuk [az erdőbeli kommunistákhoz, és így szóltam]: „*El akarok menekülni innét,* [Ngô Đình] Diệm *el akar fogni engem. Most hát a ti dolgotok, hogy az utat mutassátok nekem, nem maradok együtt a családommal, de engedjétek meg, hogy a gyermekem és a feleségem meg az apám elmenekülhessenek. Én itt, ezen az oldalon állok, semmi probléma, elviselem azt is, ha meghalok." Akkor még nem ismertem a másik oldalt [az amerikaiakat], még sohasem láttam őket. Hát így volt, hidd el nekem. És akkor [azt mondták]: „Nem lehet!"*

– Mit nem lehet?

– Nem lehet menni! *Azt mondta, hogy ne menjek! Nem engedte! Nincs út, azt mondta, egyrészt nincs út. Másrészt azt szeretné, hogy béke legyen ebben az országban. Hogy könnyű legyen házat és irtásföldet készíteni. És ehhez tudni kell tűrni mindent, bevonulni a börtönbe Khe Sanh-ba. Ezt mondta!*

– Nem értem, boldogságról beszél, amikor az ember börtönbe kerül Khe Sanh-ban?

– Ha tudsz tűrni, akkor lesz ebben az országban béke; [mi az, hogy] nem akarod a börtönt, de a békét, azt akarod, milyen béke ez? Ilyeneket mondott ông G.!

– Várj csak, ezt nem értem. Mondd el újra! [Itt a *ngõi*, majd a *nôiq* szó értelmét kérdem.]

– Azt mondta, hogy ha elfognak, tűrni kell, ne meneküljünk el; ha megvernek, tűrni kell!

– De miért?

– [Mit tudom én!] Így beszélt(ek). Ő meg *mpaq* Đ., H. faluból! Olyanokat mondtak, hogy *„ti, brúk, a forradalomnak dolgoztok, de egy kicsit sem szeretitek, egyáltalán nem szeretitek a nehézségeket! Nem szeretitek, ha börtönbe kerültök!"*

– De hát senki se szereti! Senki se akar börtönbe menni! Micsoda őrült ez az ember!

– Hát ha egy kicsit sem szeretitek, akkor egyáltalán minek is csináljátok, mit csináltok egyáltalán! Így mondták. Akkor én azt válaszoltam: „Hát akkor ennyi! Ha ti így beszéltek, akkor én nem csinálom tovább!" Reggel hazamentem, kora reggel, és még ott, akkor jött is [Ngô Đình] Diệm, *és meg/el is fogtak azonnal.*

• KÉT VÁLASZTÁS VIETNÁMBAN. TÖRTÉNELEM ALULNÉZETBEN

Az alábbiakban egy brú élettörténet-részletet fogok bemutatni és tárgyalni, amely két, egymást követő dél-vietnámi választásról szól. A közel 20 órát kitevő életút-interjút utolsó közép-vietnámi terepmunkám idején, 1989-ben készítettem, kicsivel több, mint egy hét alatt.[1] Tekintettel arra, hogy az ott elhangzottak döntő része akkor (és bizonyos szempontból részben azóta is) érzékeny témának minősült, az interjúk magnóra rögzítésére teljes titoktartás mellett, kettesben, adatközlő barátom – álnéven *Khõi Sarâng* – irtásföldi kunyhójában került sor. Egyúttal ígéretet kellett tennem rá, hogy a magnófelvételből, amíg él, egyetlen sort sem teszek közzé. *Khõi Sarâng* sajnálatos módon negyed évszázada halott, a szöveg közzététele immár nem árthat senkinek – eljött az idő a publikálására. Az alábbiakban az ünnepelt Kotics József tiszteletére – akinek munkásságában az életút-interjú és a társadalmilag alávetett helyzetű rétegek kiemelt figyelmet élveznek – ezt az „oral history" interjúrészletet fogom történeti szempontból kontextusba helyezni és értelmezni.

A főszereplőről, *Khõi Sarâng*-ról annyit kell tudni, hogy 1940 táján született a Khe Sanh-hoz közeli Vung Kho[2] nevű faluban. 1947–1948 körül az itteni francia erődnél kisgyermekként került kapcsolatba a franciákkal. A franciákkal vívott harcokban még nem vett részt, túl fiatal volt. 1959-ben a dél-vietnámi Quảng Trị-ben azonban már börtönbe került „kommunista munka" miatt. Két évi fogság (1959–1961) után, hazatérésekor szülőfalujában falufőnök lett. Börtönbüntetésével nem törődve továbbra is az északiak oldalán tevékenykedett, csakhogy amikor emiatt menekülnie kellett volna, az északiak ígéretük ellenére cserbenhagyták. Ennek következményeképp

[1] 1985 és 1989 között több részletben (1985 és 1986: 2-2 hónap, 1987–1988: 10 hónap, 1989: 4 hónap), összesen 18 hónapnyi terepmunkát végeztem a brúk között. A terepmunka színhelyei Bình Trị Tiên (ma: Quảng Trị) tartomány, Hướng Hóa (Khe Sanh) körzet, Hướng Linh járás, Cóc és Dông Cho ikerfalvak voltak. Tekintettel arra, hogy az alább következő részlet ugyanattól az adatközlőtől és ugyanabból az életút-interjúból származik, mint aminek egy másik részletét már közzétettem „Az Úr szava lemezjátszóról" c. cikkemben (Vargyas 2017b, ld. jelen kötet 145–173. o.), az itt következő bevezetés lényegét tekintve megegyezik az ott közölttel.

[2] Vung Kho a Dakrong folyó nagy kanyarjánál – ahol az addigi dél-északi folyásirány 90 fokos kanyarral nyugat–keletivé változik – a folyón keresztül ívelő híd (cầu Đakrông) közvetlen közelében, Đông Hà-tól kb. 50 km-re, Khe Sanh-tól pedig 13 km-re található. Vung Kho lokalizálását korábbi írásomban (Vargyas 2017) tévesen adtam meg.

1965-ben átállt a dél-vietnámi (amerikai) csapatok oldalára. 1965 kora tavaszán felköltözött az általa vezetett falu egészével Khe Sanh mellé, a harci bázis melletti reptér körüli „megerősített faluba”. 1965 és 1968 között amerikai zsoldban katonáskodott, 1965-ben 4 hónapig egy első, majd 1967-ben egy második kiképzésen vett részt Pleiku-ban. 1968-ban, Khe Sanh ostroma miatt családostul Cam Lộ-ba menekült, ahonnan 3 hónap után a kũa-i menekülttáborba ment tovább. Itt élt 1968 és 1972 között, és itt érte meg a kommunista hatalomátvételt. 1972-ben visszaköltözött eredeti szülőhelyére, ahol 1985-ben találkozott először e sorok írójával.

Szóbeli történelem

Álljon itt az interjú először, szó szerinti lejegyzésben![3]

– Most azt a történetet szeretném felvenni, amit az előbb beszéltünk, a választásokról. Hogyan is választottatok? Melyik évben volt ez?

– Az a régi választás?

– Igen, a kezdet kezdetén, az amerikaiak idején, Ngô Đình Diệm elnök idején, azt mondtad.

– Igen, ez akkor volt, amikor őt választottuk meg!

– Na, akkor mondd ezt el az elejétől a végéig. Hol és hogyan választottatok? És ki mondta el nektek, hogy mit kell csinálni?

– Ezen a választáson, a választás idején *achuaih*[4] Kơâp volt a járás vezetője.

– *Achuaih* Kơâp. Ő ki? Él még?

– Igen. Él. Vung Khó-ban. Ő *mpơaq*[5] Takốh bátyja. Vezető volt még az én néhai *achuaih*-ém, *achuaih* Kóh Chăh is, itt úgy hívtuk, *achuaih* Salỗiq. Ő akkor káder volt a Diệm oldalán, egy Lưu nevű vietnámival együtt. Ők magyarázták el, hogy mit kell csinálni a választáson. Ez a választás, úgy mondták, Ngô Đình Diệm elnök megválasztása volt, valamint a parlamenti választások *[bầu quốc hội].* A vietnámiak úgy mondják, hogy *quốc hội,* azaz országos választás. Hogy ez mit jelent, azt nem tudom. Akkor itt laktunk, pontosabban a Pláng folyó torkolatánál, 1956–57 lehetett, már elfelejtettem a pontos évet.[6] Meghagyták nekünk, hogy menjünk le a választásokra [Vung

[3] A brú szöveg fordításában a *khỡi Sarâng által használt* vietnámi szavak feltüntetését elhagyom, attól csak egyetlen – indokolt – esetben térek el, aminek oka a szövegelemzésből kiderül.

[4] *Achuaih* brú nyelven nagyapát, tiszteletre méltó öregembert jelent, hivatkozó és megszólító terminológiában egyaránt. A brúknál szokásos teknonimia (görög > *tekhnon* ‘gyermek’ + *onym* ‘név’) értelmében egy embert gyermeke, unokája stb. után neveznek meg: „Hoa apja”, „Hoa nagyapja”.

[5] *Mpơaq* brú nyelven apát jelent. A teknonimiára ld. az előző lábjegyzetet.

[6] A dátumra az interjú elemzésekor részletesen visszatérek.

Khó-ba]. De ekkor már *voltak* kommunisták, méghozzá sokan! És ezen az oldalon [a kommunisták oldalán] azt mondták, hogy ne menjünk le, ne vegyünk részt a választáson. Vagy ha részt veszünk, érvénytelenül szavazzunk! Hát így volt. Aztán lementünk, de elejétől fogva nagyon féltünk, amikor részt kellett vennünk rajta. Mi, brúk, mindentől féltünk, amikor odaértünk.

– De mitől?

– Azt mondták, ha a választás nem jól sikerül, megölnek minket!

– Ezt ki mondta? Az amerikaiak vagy csak a brúk?

– Az amerikaiak oldalán beszéltek így. De a laosziak is ezt mondták. „Most választani fogunk, de ha nem jól fog sikerülni, ha elrontjuk, ha rosszul választunk, [azt fogják gondolni, hogy] kommunisták vagyunk, és azonnal lelőnek bennünket!"

– Ki fog lelőni benneteket? A kommunisták?

– Nem, az amerikaiak. Aki nem jól választ, az lélekben a kommunistákhoz húz! Így beszéltek, érted? Úgyhogy féltünk, nagyon féltünk ettől a választástól. Választásnak mondják, de nem tudjuk, hogyan is folyik ez a választás. Aztán lementünk innen Vung Khó-ba, megaludtunk ott egy éjszakát, és azalatt egyfolytában ezt a választást magyarázták nekünk. A járás vezetői egyre csak azt sulykolták belénk: „Így és így kell szavazni, értitek? Hat jelölt van, azt választjátok ki belőle, akit akartok, a többit ki kell hagyni. Egyedül rátok tartozik, hogy kit választotok, itt vannak ezek a papírok!" Ezen a papíron petróleumlámpa volt, tóróvirág, rizsvirág, akkor még nem volt bivalyszarv, amit a múltkor meséltem neked, szóval így volt!

– Ez három, de azt mondtad, hat jelölt volt.

– A hat… a hat… nem is tudom már…

– Az előbb már ötöt összeszámoltunk… Mondd csak el újra, kérlek!

– Táró-, rizsvirág, petróleumlámpa, bivalyfej, gyermekét ölelő ember…

– Ez már öt.

– A hatodikat nem tudom már.

– És ezeknek a képe volt a papíron, ugye? Rárajzolták a dolgokat.

– Igen. Az ember alakját odarajzolták.

– Jó, de nem magyarázták el nektek, hogy ezek a rajzok mit jelentenek, kit is szimbolizálnak?

– Nem, ezt nem mondták el.

– Mert, hogy értsd, amit mondani akarok, a lélek szimbóluma a *bibũ*-figura[7], és ti pontosan tudjátok, hogy ezért a figuráért a lelket cserélitek ki. Na de hát ez a papír akkor micsoda?

– Ezt nem magyarázták el. Csak azt mondták, hogy „ez ez, ez a petróleumlámpa képe, ez lesz a főnök", de nem magyarázták el [, hogy a személy ki is valójában]. „Ha erre a rizsvirágra szavaztok, akkor lesz mit ennetek, és

[7] A *bibũ*-figura bambuszcsíkokból font szimbolikus emberfigura, ami a beteg emberek lelkét szimbolizálja. Ezt a lélek-figurát „cserélik el" a brú áldozati rítusokban a természetfeletti világ képviselőivel, a *yĩang*-okkal, a beteg valódi, „gyógyult" lelkéért.

lesz ruhátok, amit viselhettek!” De nem magyarázták el [, hogy a személy ki is valójában].

– De azt elmondták legalább, hogy mit is választotok valójában? Petróleumlámpát és bivalyfejet vagy országelnököt választotok?

– Azt mondták, hogy „amelyikre szavazni akartok, azt rakjátok bele [a szavazóládába], amelyiket ki akarjátok hagyni, azt hagyjátok ki! Hagyjátok ki ebből a hat kis papírkából.” Egyre csak ezt hajtogatták, hogy amelyiket akarjuk, azt válasszuk ki.

– És melyiket választottátok?

– Elsőként a petróleumlámpát.

– Miért?

– Hogy világosságot adjon, mint amilyet most is ad. Hogy bevilágítsa a házat. Ez az ember a világosság embere. Másodikként a rizsvirágot választottuk. Ezt esszük, ez a rizs. Szeretnénk mindig jóllakottak lenni. Harmadikként a gyermekét ölelő embert választottuk.

– Minden embernek van gyermeke, ugye?

– Igen, ezért, a gyermekét öleli.

– És miért nem tetszett nektek a bivalyfej?

– Mert felöklel! Úgy mondtuk, ez a bivaly felökleli az embereket.

– És miért nem tetszett a táró?

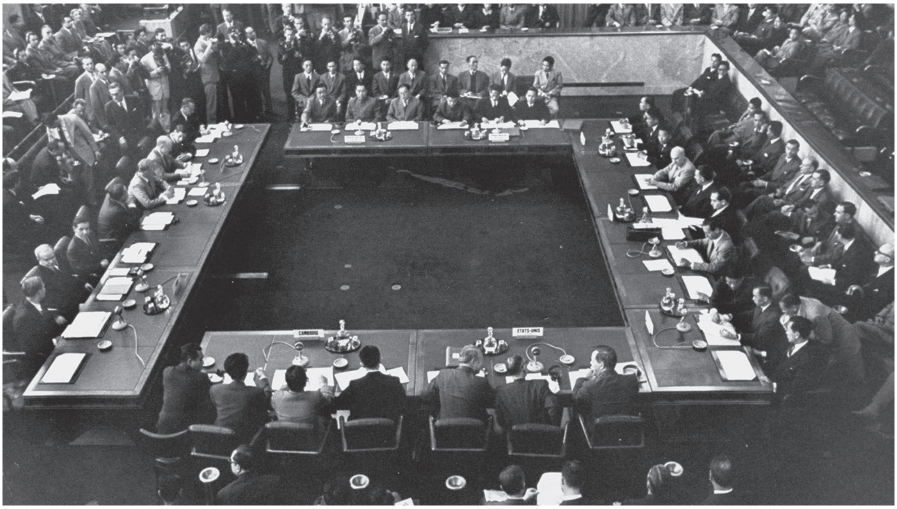
– Az meg viszketést okoz! Hát szóval így volt. Kiválasztottuk ezt a hármat, és beletettük [a szavazóládába].

A történelmi kontextus

A kontextus megértéséhez rövid történeti kitérőt kell tennünk. Mint a szövegből láttuk, 1955–1956 táján járunk, Közép-Vietnámban. Az 1954. július 20-án aláírt genfi (tűzszüneti) egyezmény az első indokínai háború[8] befejezéséről Vietnámot a 17. szélességi fok mentén „ideiglenesen” két övezetre osztotta (Agreement, 1954). (1. kép) Egy északira, ahol a Việt Minh[9] csapatai gyakorolták a hatalmat, és ahol Hồ Chí Minh már kilenc évvel korábban, 1945. szeptember 2-án kikiáltotta a Vietnámi Demokratikus Köztársaságot; illetve egy délire, aminek a neve Vietnám Állam volt (vietnami nyelven: *Quốc gia Việt Nam;* angolul: The State of Vietnam; franciául *État du Viêt-Nam*), ahol az utolsó (és 1945-ben a trónról lemondott) vietnámi császár, Bảo Đại (1913–1997) államfőként testesítette meg a legfőbb ha-

[8] A genfi egyezmény az első, „francia” indokínai háborút zárta le. A második, „amerikai” indokínai háború 1955-től 1975-ig tartott és Vietnám újraegyesítésével ért véget.

[9] Việt Minh (a *Việt* Nam Độc Lập Đồng *Minh* Hội rövidítése), azaz „Liga Vietnám Függetlenségéért”: 1941-ben Hồ Chí Minh és mások által alapított, kommunisták által vezetett politikai szövetség Vietnám függetlenségének a kivívásáért.



1. kép. A genfi konferencia, 1954

talmat. Ez utóbbi állam a második világháború végén, 1949-ben jött létre a francia gyarmatbirodalom romjain létrehozott Francia Unió[10] részeként, és fennállásának rövid ideje alatt (1949–1955) folyamatosan igényt tartott Vietnám egész területére, jóllehet az ország jó részét, különösen északon, a Việt Minh tartotta ellenőrzés alatt. Vietnám Állam 1955-ben, Bảo Đại – az alábbiakban részletezendő népszavazást követő – lemondatásával és a Vietnámi Köztársaság kikiáltásával szűnt meg létezni.[11]

A népszavazásra annak köszönhetően került sor, hogy a genfi egyezmény – a tűzszüneti nyilatkozatot egy nappal követő – zárónyilatkozatának (1954. július 21.) 7. pontja kimondta, hogy két évvel később, 1956 júliusában általános választásokat kell tartani az ország újraegyesítése céljából (Zárónyilatkozat, 1954). Tekintettel arra, hogy az amerikai kormányzat – amely a „dominó-elv" alapján[12] egyre nagyobb mértékben avatkozott be Dél-Vietnámban, átvéve a

[10] Az Union Française (1946–1958) a Negyedik Köztársaság által létrehozott politikai alakulat, ami az egykori gyarmatbirodalom, az Empire Français végleges megszűn(tet)ését jelentette.

[11] Az eddigiekhez, illetve az alább következőkhöz ld. a Tucker-féle *The Encyclopedia of the Vietnam War* (2011) következő címszavait: „Bao Dai"; „Domino Theory"; „Elections, National, Republic of Vietnam, 1955, 1967, 1971"; „Ngo Dinh Diem"; „Vietnam, Democratic Republic of, 1945–1954"; „Vietnam, Democratic Republic of, 1954–1975"; „Vietnam, Republic of, 1954–1975"; „Vietnam Veterans Memorial". Ld. továbbá Chapman 2006; Herring 2002; Asselin 2002; Buttinger 1967.

[12] A „dominó-elv" a második világháborút követő hidegháború idején amerikai politikai körökben széles körben osztott nézet volt, amelynek értelmében ha egy országban kommunista rendszer kerül uralomra, akkor szomszédai – láncreakció következtében – várhatóan maguk is áldozatul esnek a kommunizmusnak.

franciák szerepét – joggal tartott attól, hogy ezt a választást, ha sor kerülne rá, Hồ Chí Minh fölényesen megnyerné (Eisenhower 1963: 337–338),[13] mindent megtett, hogy a választásokat elkerüljék, illetve hogy azok várható eredményét Dél-Vietnámban befolyásolják. „Az amerikai hatóságok mindenekelőtt abban voltak érdekeltek, hogy az 1956 nyarára tervezett országos választások során megelőzzék Diệm bukását a kommunistákkal szemben. Ennek elkerülésére a Külügyminisztérium a dél-vietnámi rezsimet köztársasággá akarta alakítani; Diệmet arra ösztönözték, hogy kormányzását szélesebb alapokra helyezve nemzetgyűlést hívjon össze és új alkotmányt léptessen életbe." (Chapman 2006: 3.)

A hatalmi harc Bảo Đại császár, államfő és a – Bảo Đại által 1954. június 18-án amerikai nyomásra – miniszterelnöknek kinevezett Ngô Đình Diệm között zajlott. (2. a, b–3. kép) Az amerikai kormányzat a francia neveltetést kapott és Franciaországban élő császár – aki a francia gyarmati kormányzaton kívül a japánokat és a Viet Minh-t is kiszolgálta (4. kép) – helyett a katolikus, de a franciákat gyűlölő, Amerika-barát Diệmet támogatta.[14] És mivel Vietnámban a választásokon alapuló politikának nem volt hagyománya, a Diệm-féle kormányzat felvilágosító kampányt indított, amelyben elemi szintű ismereteket nyújtott a demokratikus kormányzás lényegéről, annak felépítéséről. Egy, a kormány által kibocsájtott, oktató-nevelő célú brosúrában még azt is elmagyarázták nyíltan, miért szükséges Bảo Đại lemondatása. A választások előtt – amerikai mintára és sugallatra – hetekig tartó lejárató kampány indult a sajtóban Bảo Đại ellen, felróva neki az államügyek elhanyagolását, külföldi lakóhelyét, francia–vietnámi állampolgárságú feleségét, playboyságát, állítólagos kétséges leszármazását – bármit, ami okkal vagy ok nélkül a császár népszerűtlenségét és arcvesztését eredményezhette, illetve ami elhitethette a választókkal, hogy a császár méltatlanná vált a „égi mandátumra", az uralkodásra feljogosító, égből jövő felhatalmazásra. (5–8. kép)

[13] Ld. még a Kutler-féle *Encyclopedia of the Vietnam War* „Elections, South Vietnam, 1955" címszavát, ami említi azt az Eisenhowernek tulajdonított, de Eisenhower fent idézett könyve által alá nem támasztott, és az interneten is gyakran megismételt információt, melynek értelmében az amerikai elnök becslése szerint az észak-vietnámiak 80%-os eredményt értek volna el a választásokon, ha azokat megrendezik.

[14] Az amerikai kormányzat 1954 októberétől a katonai és gazdasági segélyeket a francia misszió kikerülésével egyenesen Diệm kormányának utalta, amivel jelentősen hozzájárult a maradék dél-vietnámi francia fennhatóság aláásásához. Az utolsó francia katonai egységek 1956 áprilisában hagyták el Saigont; az amerikai katonai beavatkozás már ezt megelőzően megindult. 1955. november 1-én a Military Assistance Advisory Group (MAAG) megkezdte a Vietnámi Köztársaság hadseregének kiképzését – ez számít az amerikai katonai beavatkozás hivatalosan elfogadott kezdetének. Ez utóbbi időpontra nézve iránymutatóként a Washington D.C.-beli „Vietnam Veterans Memorial" szolgálhat, ami a vietnámi háborúban elhunyt vagy eltűnt katonáknak állít emléket. Ennek falára 1955. november 1. (a MAAG Vietnámba küldésének időpontja) előtt eltűnt vagy elhunyt személy neve, illetve elhalálozásának ideje nem kerülhet fel. Ld. „Vietnam Veterans Memorial" szócikk, in *The Encyclopedia of the Vietnam War.* Ld. még https://en.wikipedia.org/wiki/Vietnam_Veterans_Memorial





2. a. kép. (Balra) Bảo Đại császár vietnámi módra öltözve
2. b. kép. (Középen) Bảo Đại császár európai ruhában
3. kép. (Jobbra) Ngô Đình Diệm miniszterelnök, későbbi államelnök



4. kép. Bảo Đại mint a Vietnámi Demokratikus Köztársaság „legfőbb tanácsadója”, Hồ Chí Minh társaságában, 1946. június 1.

A sajtókampány egyúttal komoly megfélemlítéssel is párosult: Diệm a volt császár híveit és potenciális szavazóit letartóztatta, a mellette való agitálást betiltotta, a szélsőséges vallásos szekták, a Cao Dai, a Hoa Hao[15] és egyéb milíciák tagjait fegyveres erővel szétzúzta, lefegyverezte vagy sakkban tartotta. (9–10. kép) A referendumot kitűnő cikkben részletesen tárgyaló Chapman idéz egy észak-vietnámi történész által készített statisztikát, amely szerint a „Mỹ–Diệm”, azaz az amerikaiak (vietnámi nyelven: Mỹ) által finanszírozott Diệm-rendszer 1955 júliusa és 1956 februárja között 93 362 ellenzéki katonát, párttagot vagy állampolgárt ölt meg, illetve börtönözött be ebben a megfélemlítési akcióban! „És bár ez

[15] Cao Dai / Đạo Cao Đài: 1926-ban Dél-Vietnámban alapított újvallási mozgalom, amely az 1940-es évekre meghatározó társadalmi-politikai erővé nőtte ki magát 300 000 főt meghaladó közösségével és 25 000-res hadseregével. Hosszú politikai és kormányzati üldöztetés és elnyomás után 1997-ben váltak elfogadott vallássá Vietnámban, mára 6 millió körüli hívővel.
Hoa Hao / Phật giáo Hòa Hảo: 1939-ben Dél-Vietnámban alapított, nacionalista, antikolonialista és antimarxista célokat követő millenarista újvallási mozgalom, amelynek kb. 1 millió követője és 20 000-es hadserege volt 1954-ben, Diệm általi leverésük idején.



5. kép. Bảo Đại a Paris Match 1953. szept. 5–12-i címlapján (No. 233)





6a. kép. Bảo Đại felesége és legkedvesebb szeretői
6b. kép. Bảo Đại néhány további szeretője

a szám valószínűen túlzó, bizonyosan jól mutatja a félelem mértékét, ami a demokratikus folyamat gátja volt.” (Chapman 2006: 36.) Ezt a megállapítást támasztja alá a párizsi *Le Monde* és a francia sajtó is, amelynek egybehangzó véleménye szerint a választáson a szavazók 50%-a nem vett részt a megfélemlítés következtében (uo. 35).

A biztos győzelmet volt hivatva biztosítani a rendkívül közeli időpontra kiírt szavazás is: kiírása (1955. október 6.) és lebonyolítása (1955. október 23.) között alig több mint két hét (!) telt el, így aztán a riválisoknak, mindenekelőtt a francia Riviérán lakó Bảo Đại-nak, nem maradt ideje a választásokra való felkészüléshez. Utolsó próbálkozásként Bảo Đại október 13-án Cannes-ból ugyan megvádolta Diệmet, hogy a referendum által lehetetlenné teszi a két országrész békés újraegyesítését (ami – mint tudjuk – a választások egyik kifejezett célja volt), majd október 18-án visszavonta Diệm miniszterelnöki kinevezését –, de ezzel már nem tudta befolyásolni az eseményeket.

Ami a szavazás részleteit illeti (Chapman 2006; 2013: 146–172; Miller 2013: 140–142), az általános választójog alapján elvileg minden 18. életévét betöltött és a népszámlálási íveken regisztrált választó (5 335 688 fő) részt vehetett a szavazáson. A szavazócédulák azonban kétséget sem hagytak a kívánatos személyről: az Ázsiában, így Vietnámban is szerencsés színnek számító *pirossal* keretezett cédulában a mosolygós, modern ruhába öltözött, életvidám Ngô Đình Diệm nézett a választókra, hívei gyűrűjében, fölötte a szöveggel: „Lemondatom Bảo Đại-t, és Ngô Đình Diệm-et ismerem el mint Vietnám Állam



7. kép. Albert Hirschfeld (1903–2003) amerikai karikaturista rajza (1947) a hongkongi száműzetésben élő, de hedonista örömöknek hódoló Bảo Đại császárról



8. kép. Herbert Lawrence Block, alias „Herblock" (1909–2001) amerikai karikaturista és háromszoros Pulitzer-díjas újságíró karikatúrája a francia Riviérán „államügyekkel" foglalkozó Bảo Đại császárról

fejét [értsd: államelnökként], azzal a kötelezettséggel, hogy demokratikus kormányt kell alakítania." (11. kép) A másikon – a szerencsétlen konnotációjú – *zöld* színnel keretezve, pöffeszkedő, mogorva, hagyományos ruhákba öltözött Bảo Đại volt látható, a következő szöveggel: „Nem mondatom le Bảo Đại-t, és nem ismerem el Ngô Đình Diệm-et mint Vietnám Állam fejét [értsd: államelnökként], azzal a kötelezettséggel, hogy demokratikus kormányt hozzon létre." (Chapman 2013: 166. Fig. 6.4.; 2006: 30–31.) A szavazóknak ketté kellett tépniük a szavazócédulát, és az általuk támogatott jelölt képét be kellett dobniuk a szavazóládába, míg az elutasított másik jelölt céduláját/fényképét a földre kellett dobniuk – ami egyértelműen a titkos választás megcsúfolása. Hué-ben, a császárvárosban, a Bảo Đại-párti szavazók egyik erősségében a választás előtt több száz, valószínűsíthetően Bảo Đại-szavazót letartóztattak; az eredmények összeszámlálásakor pedig a táblázatokat a háttérben könnyen módosíthatták (Miller 2013: 141).

A kiírt választást tehát – gátlástalan választási csalás révén – Diệm 98%-kal megnyerte.[16] (12-14. kép) Egy 1966-os CIA jelentés, amely áttekintette a genfi

[16] Ezt a kifejezést az „Elections, National, Republic of Vietnam, 1955, 1967, 1971" cím-

egyezmény óta Dél-Vietnámban lebonyolított hat szavazást, megállapította, hogy az 1955. októberi népszavazás volt a „leginkább előre elrendezett” (Chapman 2013: 167). Három nappal később, 1955. október 26-án, a győzelem kihirdetésével egy időben Diệm bejelentette a – 17. szélességi foktól délre elterülő – Vietnámi Köztársaság („Dél-Vietnám”) megalapítását, amely 1975-ig, Vietnám újraegyesítéséig állt fenn. Chapmant idézve (2006: 12), ez volt az a történelmi pillanat, amikor „Dél-Vietnám egy ideiglenes csoportosítási zónából elkülönülő, félig állandó politikai entitássá vált Diệm irányítása alatt”. A győzelem egyúttal – a várakozásoknak megfelelően – ürügy és felhatalmazás volt a megválasztott új miniszterelnök számára a genfi békeegyezmény előírta országos választások elutasításához. Ebbéli szándékát Diệm egyébként már a választások előtt, 1955. július 16-án rádióbeszédben jelezte, amikor nyilvánosan kijelentette, hogy „magunkra nézve nem tartjuk kötelezőnek a genfi egyezményt, amelyet a vietnámi nép akarata ellenére írtak alá”. Ezt a véleményét három hónappal később, a választásokat követően, október 25-én megismételte,[17] hangsúlyozva, hogy „addig nem fog hozzákezdeni az országos választások lebonyolításához, amíg nem lesz a kommunisták által uralt Északon »igazi szabadság«” (uo. 33).



9. kép. Bảo Đại-ellenes hangulat a Nemzetgyűlésben, Saigon, 1955. Az előtérben a császár bekeretezett portréja a földön

Végezetül, e periódus, a Vietnámi Köztársaság kikiáltása körüli évek (1955–57) utolsó nagy politikai eseményére néhány hónappal a népszavazás után, 1956. március 4-én került sor. Ekkor a szavazók még egyszer az urnákhoz járultak: ezúttal nemzetgyűlési választásokra *(bầu quốc hội)* került sor, amit rövidesen az új alkotmány kikiáltása (1956. október 26.) követett.

szó használja in Tucker 2011/ I: 330. Hasonló értelemben ír Chapman (2006: 31): „A valóságban sem az egyoldalú kampány, sem a Bảo Đại-ellenes érzelmek, sem a konfuciánus önuralom nem szolgál magyarázattal Diệm 98%-os győzelmére a politikailag heterogén Dél-Vietnámban. A korrupciónak és a megfélemlítésnek nagy szerepet kellett játszania az eredményben.” Árulkodó példa a csalásra, hogy az összes szavazat száma messze (380 000 fővel) meghaladta a regisztrált szavazók számát; csak Saigonban, ahol 450 000 regisztrált szavazó volt, 605 025 voksot számláltak össze Diệm javára. Ld. a Kutler-féle *Encyclopedia of the Vietnam War* „Elections, South Vietnam, 1955” címszavát.

[17] Ld. a *New York Times* 1955. október 26-i számában megjelent írást: „Diệm Sees Delay on Unity Upheld”.



10. kép. (fent) Tüntetés a távol lévő Bảo Đại ellen, 1955. május 19.
11. kép. (lent) Ngô Đình Diệm államelnökségéről megemlékező bélyeg. A kibocsátás dátuma 1961. április 29.
12. kép. (jobbra) Ngô Đình Diệm miniszterelnök Bảo Đại lemondatására szavaz







13. kép. A referendum eredménye kifüggesztve a saigoni Városháza épületén



14. kép. A Vietnámi Köztársaság kikiáltása. Saigon, 1955. október 29.

Ez a választás a történeti szakirodalomban meglehetősen mostohán kezelt, mindössze két szerző foglalkozik vele röviden, ők is nagy vonalakban (Chapman 2013: 175–181; Miller 2013: 144–145).[18] A választásokon a parlament 123 helyéért – amelyek nagyjából azonos nagyságú választókerületek képviseletét fedték le – 431 jelölt szállt ringbe: mindannyian az öt kormánypárti politikai pártból kerültek ki, az ellenzéki jelöltek indulását ugyanis – a Vietkong[19] beszivárgásától tartva – nem engedélyezték. „A szavazás szabályai majdnem teljesen megegyeztek a korábbi népszavazáséval, és a parlamenti szavazás lefolytatása az előbbihez hasonló szinten volt demokratikus. A végkimenetel újfent előre elrendezett volt.” (Chapman 2013: 180.) A helyek megoszlásának részleteiben a kutatók véleménye eltér: Chapman szerint a 123 helyből 50-et a kormánypárt nyert el; a 36 „független” képviselőből 18 nyilvánvalóan Diệm-párti volt, mindössze 3 akadt köztük, aki ténylegesen függetlennek volt tekinthető (Chapman 2013: 181); Miller szerint a 123-ból 61-et a kormánypárthoz kapcsolódó képviselők, további 48 helyet pedig a másik három pro-Diệm-párt képviselői nyerték (Miller, 2013: 145). Az új alkotmány 3. pontja nem sokkal ezután kimondta, hogy „az elnök vezeti a nemzetet” (Miller 2013: 147), ami bebetonozta Ngô Đình Diệm teljhatalmát.

Két kérdés elöljáróban

A történelmi kontextus vázolása után térjünk most rá az interjú elemzésére! A legelső felmerülő kérdés, hogy *Khỡi Sarâng* vajon milyen, pontosabban melyik választásról beszélt? Noha a „Ngô Đình Diệm (állam)elnökké választása” mondat elméletileg vonatkozhatna az 1955. októberi 23-i népszavazásra éppúgy, mint az 1956. március 4-i parlamenti választásokra (ami sokáig félreértést is okozott számomra), az általa mondottak alapján a kérdés mégis egyértelműen eldönthető. Először is, a *bầu quốc hội,* azaz „általános, parlamenti, törvényhozói választás” szóhasználat egyértelműen ez utóbbi eseményre utal. Az 1955-ös népszavazást vietnámi nyelven ugyanis a *trưng cầu dân* ý kifejezéssel nevezték meg, és ha a vietnámi nyelven elég jól értő-beszélő *Khỡi Sarâng* a *bầu quốc hội*-t használta, az minden bizonnyal az*ért* volt, mert azzal a kifejezéssel *élt*, amellyel – illetve ahogy – akkoriban az eseményt megnevezték! Másodszor, időpontként *Khỡi*

[18] Egy harmadik szerző, a később többször idézett Tran Nu-Anh, akinek könyve jelenleg sajtó alatt van, *Disunion: Anticommunist Nationalism and the Republic of Vietnam* munkacímmel a kérdést részletesebben fogja tárgyalni.

[19] Vietkong: a Vietnámi Köztársaság ellen harcoló „Nemzeti Front Dél-Vietnám Felszabadításáért” vagy „Dél-vietnámi Nemzeti Felszabadítási Front” (vietnámi: Mặt Trận Giải Phóng Miền Nam Việt Nam; francia: Front National de Liberté (FNL); angol: National Liberation Front) ragadványneve, ami a vietnámi „*Việt* Nam *Cộng* Sản”, azaz ‘vietnámi kommunista’ kifejezésből ered.

Sarâng az „1956–57-ös éveket” adta meg, mondván, hogy „már elfelejtette a pontos évet”. Kezdetben úgy hittem, bizonyosan téved, s a dátum az 1955-ös népszavazásra vonatkozik; ez utóbbi ugyanis jelentőségében messze felülmúlta az abból következő, második eseményt. De aztán rájöttem, hogy a megadott dátum – pontosabban annak első évszáma – meglepően pontos: az 1955. október 23-i népszavazás után ugyan Diệm ténylegesen államelnök lett,[20] de elvileg csak az új alkotmány elfogadásáig, amelynek cikkelyei (újfent) rendelkeztek a köztársaságról, illetve az államelnök megválasztásáról. És mivel az új alkotmányt – mint láttuk – a parlament 1956. október 26-án ratifikálta, azt pedig fél évvel korábban (1956. március 4-én) előzte meg az újabb elnök- és parlamenti választás, a jó memóriájú (bár 33 év távlatában természetesen nem tévedhetetlen) *Khỡi Sarâng* majdnem hibátlanul emlékezett a dátumra. A legdöntőbb érv azonban az „elnökválasztáson” részt vevő személyek száma. Az 1955. október 23-i népszavazáson – a szakirodalmi adatok egybevágó tanúsága szerint – csak és kizárólag két személy, Bảo Đại és Ngô Đình Diệm között lehetett választani, márpedig *Khỡi Sarâng* „hat” jelöltről tett említést, még ha – nagyon sokatmondóan – csak *öt*re emlékezett is belőle! Ez a szám, ami pontosan tükrözni látszik az 1956. március 4-i választásokon indult öt kormánypárti politikai pártot, még akkor is ez előbbi esemény irányába dönti a mérleg nyelvét, ha magáról a választásról, a jelöltek nevéről, számáról és pártállásáról, különösen tartományi szinten szinte semmi információ nem áll jelenleg a rendelkezésünkre.

Felmerül a kérdés: hogyan lehetséges, hogy *Khỡi Sarâng* részletesen beszámolt az 1956. március 4-i parlamenti szavazásról, ugyanakkor egy szóval sem említette a fél évvel korábbi, jelentőségében sokkal nagyobb, 1955. október 23-i népszavazást? Erre a kérdésre az emlékezés és a felejtés véletlenszerű, illetve személyes jellegére való hivatkozáson túl többféle válasszal is megpróbálkozhatunk. Az interjúra több évi személyes kapcsolat és előzetes beszélgetés, élettörténet-részlet elmondása után, sőt azok következtében került sor, tehát voltak olyan történetek, amelyeket a korábbi évek során már akár többször is hallottam, ám a magnóinterjúra mégis utolsó terepmunkám idején, rohammunkában, rövid idő leforgása alatt került sor. Egyáltalán nem biztos, hogy egy ilyen „kampánymunka” során Khỡi Sarâng mindenre vissza tudott emlékezni – különösen, hogy én akkor még abban a hiszemben voltam: ő az 1955-ös népszavazásról mesél nekem, s emiatt nem tettem fel neki további kérdéseket! Egy másik lehetséges magyarázat is megkockáztatható azonban: *Khỡi Sarâng* életkora. Mint a brúk döntő többsége az 1980-as években, ő sem tudta pontosan saját születése dátumát. Ezt legfeljebb személyi igazolványából tudhattam volna meg, de mint azt másutt már említettem (Vargyas 2018: 12. lj.), összesen másfél évet kitevő terepmunkám során egyetlenegyszer sem láttam brú kézben személyi igazolványt, főleg nem használatban, noha

[20] Ngô Đình Diệm 1955. október 23-tól 1963. november 2-i meggyilkolásáig volt a Vietnámi Köztársaság államelnöke.

akkoriban ennek a hatósági okmánynak már minden bizonnyal elterjedtnek kellett lennie a brúk között. *Khõi Sarâng* születési évét – életútjának elemzése alapján – mostanáig az 1940-es évekre tettem: ezt olyan részletekből szűrtem le, mint hogy a japánok indokínai inváziója (1940. szeptember 22–26. – 1945. augusztus 26.) idején 3-4 éves gyermeknek mondta magát (akkor is úgy, hogy nagyjából ennyi idős gyermekére mutatott, mondván: „akkora voltam, mint ő" – a gyermeknek pedig ugyancsak ismeretlen volt a születési évszáma); vagy hogy „a francia háború idején (értsd: 1954-ig) még gyermeknek számított, és ezért nem vett részt a harcokban. Felvetődik tehát, hogy esetleg 1956-ra érte el 18. életévét, aminek köszönhetően 1956. március 4-én már részt vehetett a szavazáson, míg az 1955-ös népszavazásról még esetleg – életkora miatt – nem volt aktív személyes emléke. Ha ez a gondolatmenet helyes, akkor Khõi Sarâng születésének a dátumát 1937-re tehetjük.

Szavazócédulák rajzokkal

Akárhogy is van, pillanatnyilag az idézett részlet az interjú legenigmatikusabb, ugyanakkor történelmi szempontból legérdekesebb, bizonyosan unikális új információkkal szolgáló része. A választáson szereplő hat (vagy inkább *öt?,* ld. fentebb) jelölt személyének – akiket nyilvánvalóan az *írástudatlan* szavazók (valószínűleg döntően a hegyi nemzetiségek, így a brúk) számára is *rajzok* szimbolizáltak – beazonosítására, azaz annak tárgyalására, hogy kit, illetve milyen pártokat szimbolizáltak a szavazócédulákon szereplő rajzok, egyelőre kísérletet sem tudok tenni. Mivel az általam ismert történeti szakirodalomban (Chapman 2013; Miller 2013) e választásra vonatkozóan semmiféle szóba jöhető részletet nem találtam az interjúrészlet megvilágítására, a Vietnam Studies Groupon keresztül a vietnámi háború és a Vietnámi Köztársaság történész specialistáihoz fordultam segítségért.[21] A válaszokat ugyan részben

[21] A „Vietnam Studies Group" a – kb. 8000 tagot számláló – amerikai Association for Asian Studies Délkelet-Ázsia Tanácsának (Southeast Asia Council) egyik albizottsága. Célja, hogy tudományos információt és forrásokat osszon meg, illetve nyújtson a Vietnámmal kapcsolatos kutatók és oktatók számára. E célból zártkörű email-listát tart fenn, ahol a tagok, így jelen sorok szerzője is, saját tudományos problémáik megoldásához önkéntes tudományos segítséget kapnak a csoport tagjaitól. A következő személyeket szólítottam meg: Pierre Asselin (Professor and Dwight E. Stanford Chair in the History of US Foreign Relations at San Diego State University, California); Simon Toner (Lecturer in Modern American History, The University of Sheffield, Department of History); Sean Fear (Lecturer in International History, The University of Leeds); Jessica Chapman (Associate Professor of History, Williams College, Williamstown, Massachusetts); Tran Nu-Anh (Assistant Professor of History at the University of Connecticut); és Jason Picard (Lecturer at Loyola University, Chicago). Itt ragadom meg az alkalmat, hogy mindazoknak, akik válaszukkal megtiszteltek, hálás köszönetemet fejezzem

még mindig várom, de annyi máris bizonyos, hogy a kérdés megválaszolására – a történeti kutatás jelenlegi állása mellett – célzott levéltári és történeti kutatásokra lesz szükség. A hat megkérdezett szakértő közül a Vietnámi Köztársaság parlamenti és elnökválasztásainak kérdésével speciálisan foglalkozó Tran Nu-Anh, a University of Connecticut Vietnam történésze a helyzetet az alábbi módon foglalta össze 2020. január 23-i emailjében: „Az 1956-os választásokra lokális szinten, Közép-Vietnámban, majdhogynem lehetetlen információt találni; a helyzetet esetleg a saigoni archívumok kiaknázása révén lehetne orvosolni. Ezt én *e célból* nem végeztem el. Eredetileg össze akartam állítani egy teljes listát, amely az összes választókerület összes jelöltjét tartalmazta volna, de a jelenleg rendelkezésemre álló adatok alapján ezt lehetetlen megcsinálni. Nem hiszem, hogy bármi olyan anyagom lenne, amely speciálisan Quảng Trị tartományra vonatkozna." A konkrét részletekre vonatkozóan két nappal korábbi emailjében annyi információval tudott ezenfelül szolgálni, hogy „információim [általában] többnyire saigoni újságokból és az USA követségi dokumentumaiból származnak [...] Közép-Vietnámra vonatkozóan az információim hiányosak; csak annyit tudok mondani, hogy Quảng Trị tartományban két választókörzet volt, azt viszont nem tudom, hogy ezek milyen területeket fedtek le. A nyertes jelöltek neve: Phạm Văn Nhu and Hồ Duy Tình. A szavazócédulák minden körzetben mások voltak [értsd: más neveket tartalmaztak]. Arra vonatkozóan nem találtam információikat a jegyzeteimben, hogy a szavazócédulák hogyan néztek ki, illetve hogy igyekeztek-e elérni az írástudatlan szavazókat." (2020. január 21.)

További fontos információval szolgált Sean Fear, a Leedsi Egyetem adjunktusa: „az én kutatásom későbbi periódusra fókuszál, ezért nem tudom a feltett kérdéseket részletesen megválaszolni, *de azt megerősíthetem, hogy a jelöltek rajzokkal való párosítása a szavazások jellemzője maradt a dél-vietnámi választásoknak egészen 1975-ig.*" (Email V. G.-hez, 2020. január 20., kiemelés – V. G.)

Összefoglalva: pillanatnyilag a rajzok által szimbolizált képviselőjelöltek beazonosításának a reménye sincs meg, a kérdés megválaszolhatatlan mindaddig, amíg a történészek a vietnámi és az amerikai archívumok anyagát hozzáférhetővé nem teszik, illetve fel nem dolgozzák.

A félelem hatalmában. A visszaemlékezésből kirajzolódó rettegés

Az interjúrészlet történelmi hitelessége ugyanakkor nem lehet kétséges:

---

ki. Közöttük különösen Tran Nu-Anh-nak tartozom hálával saját kutatási anyagának megküldéséért, illetve eredményeinek összegzéséért.

a beszámoló csak úgy árasztja magából a történelmi levegőt, megrázó vallomással erősítve meg – a szakirodalomból már megismert – félelemre és megtorlásra alapozott légkört. A rövid részletben többször is visszatér a választásokat kísérő erőszakhullám képe, a megtorlástól való rettegés: „elejétől fogva nagyon féltünk, amikor részt kellett vennünk rajta. Mi, brúk, mindentől féltünk, amikor odaértünk. – *De mitől?* – Azt mondták, ha a választás nem jól sikerül, megölnek minket!" Kicsivel később: „Most választani fogunk, de ha nem jól fog sikerülni, ha elrontjuk, […] ha rosszul választunk, [azt fogják gondolni, hogy] kommunisták vagyunk, és azonnal lelőnek bennünket! – *Ki fog lelőni benneteket? A kommunisták?* – Nem, az amerikaiak. Aki nem jól választ, az lélekben a kommunistákhoz húz! Így beszéltek, érted? Úgyhogy féltünk, nagyon féltünk ettől a választástól." Ezeket a mondatokat hallva, az embernek nem tud nem eszébe jutni a Chapman által idézett észak-vietnámi történész statisztikája, aki szerint a „Mỹ–Diệm"-rendszer 1955 júliusa és 1956 februárja között közel 100 000 embert ölt meg, illetve börtönzött be a kampányhoz kapcsolódóan! És mivel a jelzett időperiódus felöleli az 1954. március 4-i választást megelőző utolsó napokat is, nem kétséges, hogy a megfélemlítés ez utóbbinak is szerves része volt. A félelem tehát megalapozott volt, még akkor is, ha nem tudok rá példát, hogy a brúkon valóban megtorolták volna a „helytelen" szavazást.

Az interjúból nyilvánvalóan kiviláglik a mindkét oldalról megnyilvánuló politikai kényszer, amelynek az erdőbeli faluból a választókörzetbe rendelt brúk ki voltak téve („Meghagyták nekünk, hogy menjünk le a választásokra [Vung Khó-ba]"). Miközben a Diệm-rezsim káderei minden erejükkel a szavazáson való részvételt és a szavazás módját sulykolták, a rezsimmel szemben álló „kommunista" erők épp az ellenkezőre buzdítottak: „ekkor már *voltak* kommunisták, méghozzá sokan! És ezen az oldalon [a kommunisták oldalán] azt mondták, hogy ne menjünk le, ne vegyünk részt a választáson. Vagy ha részt veszünk, érvénytelenül szavazzunk! Hát így volt." Mint a 20. század folyamán gyakorlatilag mindig, a brúk most is két tűz közé kerültek: Diệm és a „kommunisták", amerikaiak és „laosziak", „északiak" és „déliek" mind-mind megpróbálták rábeszéléssel, fenyegetéssel vagy nyílt erőszakkal elérni, hogy akaratukat keresztül vigyék az ellenállásra képtelen brúkon. „Az amerikaiak oldalán beszéltek így. De a laosziak is ezt mondták."

Meglepő módon mégis az interjú arra nézve nem szolgáltat bizonyítékot, hogy a részvétel kikényszerítésén túl a szavazás mikéntjére is próbáltak volna hatást gyakorolni: *Khõi Sarâng* legalábbis egyetlen szóval sem tett még csak célzást sem erre, sőt, hosszan részletezte, hogy „a járás vezetői egyre csak azt sulykolták belénk: »Így és így kell szavazni, értitek? Hat jelölt van, azt választjátok ki belőle, akit akartok, a többit ki kell hagyni. Egyedül rátok tartozik, hogy kit választotok, itt vannak ezek a papírok!«" Némileg provokatív kérdésemre ezt a kijelentést még egyszer megismételte, hasonló felhanggal: „Azt mondták, hogy »amelyikre szavazni akartok, azt rakjátok

bele [a szavazóládába], amelyiket ki akarjátok hagyni, azt hagyjátok ki! Hagyjátok ki ebből a hat kis papírkából.« Egyre csak ezt hajtogatták, hogy amelyiket akarjuk, azt válasszuk ki." Talán nem tévedek nagyot, ha ezt a meglepően „demokratikus" eljárásmódot annak a ténynek tulajdonítom, hogy a parlamenti választás során – amelyben ellenzéki jelölt egyáltalán nem indulhatott – a Diệm-rendszer számára a szavazás végkimenetele közelről sem volt annyira fontos, mint a legitimációt megadó, nagyarányú részvétel.

A konkrét politikai nyomásgyakorlástól, illetve a megfélemlítéstől függetlenül egyébként a választás a brúk hagyományos politikai szervezetétől[22] amúgy is merőben különböző, számukra idegen, sőt érthetetlen aktus volt. Nem csoda, hogy a választásokat szervezők minden erőfeszítése ellenére is (amire ugyancsak van több utalás az interjúrészletben) az országos események láthatóan a brúk feje fölött zajlottak. *Khõi Sarâng* három kádert (két brút, a járás vezetőjét, *achuaih* Kơâp-ot, valamint saját rokonát, *achuaih* Salỗiq-t, továbbá egy Lưu nevű vietnámit) említ meg név szerint, akik „a Diệm oldalán" a faluban vagy a választókerületben a választások lebonyolításáért felelősek voltak. Ők próbálták elmagyarázni, sikertelenül, hogy a többnyire írástudatlan résztvevőknek mit is kell csinálniuk a választáson. „Ez a választás, úgy mondták, Ngô Đình Diệm elnök megválasztása volt, valamint a parlamenti választások. A vietnámiak úgy mondják, hogy *quốc hội,* azaz országos választás. *Hogy ez mit jelent, azt nem tudom.*" Máskor:

– Választásnak mondják, de nem tudjuk, hogyan is folyik ez a választás. Aztán lementünk innen Vung Khó-ba, megaludtunk ott egy éjszakát, és azalatt egyfolytában ezt a választást magyarázták nekünk.

– Jó, de nem magyarázták el nektek, hogy ezek a rajzok mit jelentenek, kit is szimbolizálnak?

– Nem, ezt nem mondták el.

– Mert, hogy értsd, amit mondani akarok, a lélek szimbóluma a *bibũ*-figura, és ti pontosan tudjátok, hogy ezért a figuráért a lelket cserélitek ki. Na de hát ez a papír akkor micsoda?

– Ezt nem magyarázták el. Csak azt mondták, hogy »ez, ez, ez a petróleumlámpa képe, ez lesz a főnök«, de nem magyarázták el [, hogy a személy ki is valójában]. »Ha erre a rizsvirágra szavaztok, akkor lesz mit ennetek és lesz ruhátok, hogy legyen mit viselnetek«! De nem magyarázták el [, hogy a személy ki is valójában]."

Ez a tény, hogy a szavazataikat kötelességszerűen leadó brúknak a leghalványabb fogalmuk sem volt a szimbólumok jelentéséről, illetve hogy meg sem

[22] A terepmunkám idején már több évszázada vietnámi hatás alatt álló, eredetileg az egalitáriushoz közelítő brú politikai szervezet bemutatására jelen keretek között nincs lehetőség. Lényege a konszenzusra törekvő tárgyalás, amelyet a rokonsági csoporton belül addig folytatnak, amíg a felek kölcsönösen elfogadható kompromisszumra vagy egyetértésre nem jutnak, illetve amíg a tárgyalásokba bele nem fáradnak annyira, hogy az érdeklődést elvesztik iránta.

próbálták nekik elmagyarázni, tehát hogy valójában személyek (és pártok) helyett *rajzok* között választottak, arra utal, hogy a hatóságok számára a szavazás aktusának a megtörténte fontosabb volt, mint az értelme. A politikai kultúra másságának és az írástudatlanságnak az áthidalására kitalált megoldás csődje már önmagában is jelzi a választások visszásságát, és kételyeket ébreszt tisztaságuk, „demokratikusságuk" iránt. *Khõi Sarâng* kivételesen értelmes, nyitott férfi volt, aki mozgalmas életútjának köszönhetően a világ dolgaiban és a politikában az átlagnál jóval jártasabb volt. Ha annyi választás után, 30 évvel később sem értette, hogy miről szól(t) a szavazás, vajon hogyan érthették volna meg azok a brúk, akik vietnámiul sem tudtak, az erdőt és benne a falut soha el nem hagyták, s az idegenektől – vietnámiaktól, európaiaktól, amerikaiaktól egyaránt – jó okkal rettegtek múltbéli vagy jelenbéli tapasztalataik alapján? Ne feledjük: a szavazás lényegét maguk a vietnámiak sem értették döntő többségükben, ezért kellett már az 1955-ös népszavazás előtt hosszú felvilágosító munkát végezni, a képviseleti demokrácia lényegét, működési elveit és intézményeit politikai brosúrákban propagálni, a tömegkommunikációs eszközökben népszerűsíteni. Ez(ek) a szavazás(ok) egy idegen politikai rendszer – erőszakos – átültetésének első kísérlete(i) volt(ak) Vietnámban, amelynek történelmétől, társadalmi rendszerétől, politikai berendezkedésétől, valljuk meg, a képviseleti demokrácia azóta is messze esik.

Korábbi munkáimban (Vargyas 2000, 2002, 2008, 2012, 2016, 2017a) visszatérően foglalkoztam a brúk „félénkségével", „puha" stratégiájával, a látszólagos behódolás és engedelmeskedés, ugyanakkor a fennálló politikai rendszerek perifériáján a függetlenséghez való makacs ragaszkodás politikájával. A fenti epizód mindezt messzemenően alátámasztja. Az elmondottakból kiviláglik, hogy a választások során *Khõi Sarâng* és a brúk legfőbb törekvése az volt, hogy az erősebb „kutya" elvárásainak – bármilyen irányból is érkezzenek azok – megfeleljenek, s ezzel elkerüljék a legrosszabbat: a megtorlást. A választáson tehát engedelmesen részt vettek, az elvárt módon letudva kötelességüket: „hát szóval így volt. Kiválasztottuk ezt a hármat, és beletettük [a szavazóládába]." Ám – a számukra semmiféle értelemmel vagy konkrét jelentéssel nem bíró rajzok között tett – választásuk logikája megható módon árulkodik érzelmeikről, vágyaikról, félelmeikről, s tárja fel öntudatlan mozgatórugóikat. Az öt szimbólum közül, amelyre *Khõi Sarâng* vissza tudott emlékezni, „elsőként a petróleumlámpát" választották. „*– Miért?* – Hogy világosságot adjon, mint amilyet most is ad. Hogy bevilágítsa a házat. Ez az ember a világosság embere. Másodikként a rizsvirágot választottuk. Ezt esszük, ez a rizs. Szeretnénk mindig jóllakottak lenni. Harmadikként a gyermekét ölelő embert választottuk. – *Minden embernek van gyermeke, ugye?* – Igen, ezért, a gyermekét öleli."

Íme, három szimbólumban summázva a brúk életének – korábbi publikációimban már bemutatott – értelme és célja: (petróleumlámpa-)fény, ami elűzi a fizikai és pszichológiai értelemben vett sötétséget, és felidézi

az otthon biztonságát és békéjét; mindennapi étel és jólét, illetve család, utódok, gyengédség! Az értékek közösségére, a döntés kollektív módjára, a mindenki által követett szavazási stratégiára nyilvánvaló fényt vet a többes számú személyes névmás, a „mi" használata. Hasonlóképp, az általuk elutasított, nemszeretem szimbólumok is beszédesen vallanak a brúk tudatos vagy tudatalatti félelmeiről, zsigeri érzelmeiről: szemben mindazzal, amit a – bivalyt legfontosabb áldozati állatként, húsként és tőkeállatként egyaránt a legmagasabbra értékelő – brúkról gondol(hat)tunk volna, a bivalyfejet egyöntetűen elvetették! „És miért nem tetszett nektek a bivalyfej?", kérdeztem. „Mert felöklel! – felelte. – Úgy mondtuk, ez a bivaly felökleli az embereket." Vagyis a bivaly *veszélyessége* felülmúlta mindazokat a pozitív értékeket és érzelmeket, amelyek a brúk világában ehhez az állathoz kötődnek. Ezek után már nem lehet meglepetés az, hogy miért nem tetszett a táró: „Mert viszketést okoz!" A botanikából tudjuk: a táró vagy inkább bizonyos fajta tárók – mivel kálcium-oxalát kristályokat tartalmaznak – nyersen fogyasztva valóban viszkető érzést okoznak. Ezért legfeljebb ínségételként jönnek számításba, hacsak nem ismert a mérgező anyagok eltávolításának technikája és folyamata (előzetes áztatás, főzés). A táró ilyeténképp mindannak a szimbólumaként is felfogható, ami kellemetlen érzéssel, „viszketéssel" jár, azaz ami bosszúságot és nehézséget okoz az emberi lét folyamán.

Epilógus

A bemutatott dél-vietnámi politikai választások és a rájuk adott válaszreakciók a történelmi eseményeken túl fényt vetnek az adott keretek és lehetőségek között létükért küzdő, túlélni próbáló kisebbségek sorsára és mentalitására is. A mindenkori vietnámi politikai szféra peremén álló brúkat – akárcsak vélelmezhetően számos további hegyi kisebbséget – a demokrácia ürügyén vívott globális világpolitikai harc és az országos események messze meghaladták, a fejük fölött zajlottak. A *Khõi Sarâng* által elmondott történet jól példázza, hogy a brúk hogyan „vettek részt" ebben, hogyan élték meg, hogyan szenvedték el, illetve hogy mit (nem) értettek meg belőle. Látásmódjuk – társadalmi-politikai helyzetükből fakadóan – nem lehetett más, mint „alulnézeti". *Khõi Sarâng* magyarázatai és véleménye jól mutatják a gyengék és a kiszolgáltatottak félelmeit, motivációit és értékeit, amelyek éles ellentétben állnak az őket körülvevő globális világ céljaival, törekvéseivel és értékeivel. Az egyik oldalról hatalomvágy, erőszak, a másik legyőzésének étosza, a másikról erőszakmentesség, a hatalomvágy hiánya, a béke és jólét mint legfőbb társadalmi értékek. A végkimenetel nem lehet(ett) kétséges.

Bibliográfia

Agreement (1954): Agreement on the cessation of hostilities in Viet-Nam, July 20, 1954. https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/genevacc.htm (letöltés ideje 2020.01.10.).

Asselin, Pierre (2002): *A Bitter Peace. Washington, Hanoi, and the Making of the Paris Agreement.* Chapel Hill – London, University of North Carolina Press.

Asselin, Pierre (2015): *Hanoi's Road to the Vietnam War. 1954–1965.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.

Asselin, Pierre (2018): *Vietnam's American War. A History.* (Cambridge Studies in US Foreign Relations.) New York, Cambridge University Press.

Buttinger, Joseph (1967): *Vietnam: A Dragon Embattled.* 2 Vols. New York, Praeger.

Chapman, Jessica (2006): Staging Democracy: South Vietnam's 1955 Referendum to Depose Bảo Đại. *Diplomatic History*, Volume 30, Issue 4, September, 671–703. https://escholarship.org/uc/item/629724zz. (letöltés ideje 2020.01.10.).

Chapman, Jessica (2013): *Cauldron of Resistance: Ngo Dinh Diem, The United States, and 1950s Southern Vietnam.* Ithaca – London, Cornell University Press.

Donnel, John C. – C. A. Joiner (eds.) (1974): *Electoral Politics in South Vietnam.* Lexington, MA, D.C. Heath.

Eisenhower, Dwight D. (1963): *Mandate for Change, 1953–1956.* Garden City, NY, Doubleday & Co, Inc. https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/vietnam/55election.htm (letöltés ideje 2020.01.10.).

Jacobs, Seth (2006): *Cold War Mandarin: Ngo Dinh Diem and the Origins of America's War in Vietnam, 1950–1963*. Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield.

Kutler, Stanly I. (ed.) (1996): *Encyclopedia of the Vietnam War.* Macmillan Library Reference USA. New York: Simon & Schuster Macmillan and London – Mexico City – New Delhi – Singapore – Sydney – Toronto, Simon & Schuster – Prentice Hall International.

Miller, Edward (2013): *Misalliance: Ngo Dinh Diem, the United States, and the Fate of South Vietnam*. Cambridge, Massachusetts – London, England, Harvard University Press.

Ngô-Đình Quỳnh – Ngô-Đình Lệ Quyên – Jacqueline Willemetz (2013): *La république du Việt-Nam et les Ngô-Đình. Suivi des Mémoires posthumes de Ngô-Đình Nhu*. Paris, L'Harmattan.

Republic of South Vietnam (1961): *Seven years of the Ngo Dinh Diem administration (1954–1961).* [Saigon,] Information Printing Office.

Tucker, Spencer C. (ed.) (2011): *The Encyclopedia of the Vietnam War. A Political, Social, and Military History*. Vols. 1–4. 2. ed. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England, ABC – CLIO.

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas Gábor (2002): „Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát". „Laza" politikai szervezetek és „puha" stratégiák – avagy etnikus identitás Délkelet-Ázsiában. Brú esettanulmány. In *Közösség* és *identitás.* Szerk. Pócs Éva. (Studia Ethnologica Hungarica, III.) Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. 121–155. [Újraközölve: *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan, 2008.]

Vargyas Gábor (2012): Régi-új értékek, új kontextusok. Egy hegyi törzs, a brúk, a vietnámi háborúban. *Ethno-Lore,* XXIX: 161–185.

Vargyas, Gábor (2016): „Up" and „Down": „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part I.: Are the Bru „Natives" in Zomia? *Acta Ethnographica Hungarica*, 61 (1): 241–258.

Vargyas, Gábor (2017a): „Up" and „down": „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part II.: Fleeing the State or Desire for Modernity? Reflections on Scott and Salemink. *Acta Ethnographica,* 62 (2): 441–463.

Vargyas Gábor (2017b): Az Úr szava lemezjátszóról. Mutatvány egy brú életút interjúból. In *Aranyhíd. Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére.* Szerk. Jakab Albert Zsolt – Vajda András. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet – Erdélyi Múzeum-Egyesület. 549–569.

Vargyas Gábor (2018): Photoshopolt ősök. *Ethnographia*, 129 (3): 511–540.

Zárónyilatkozat (1954): *Genfi egyezmények az indokínai háború befejezéséről. Az 1954. július 21-én kelt zárónyilatkozat.* http://www.grotius.hu/doc/pub/IGXVRK/1954-07-21_genfi_egyezmenyek.pdf (letöltés ideje 2020.01.10.).

• AZ ÚR SZAVA LEMEZJÁTSZÓRÓL. HITTÉRÍTÉS ÉS LOKÁLIS REFLEXIÓK

Az alábbiakban egy 1989-ban, általam magnóra rögzített 18 és fél órás brú életút-interjú egyetlen rövid részletét fogom bemutatni. Ez a részlet a kereszténység brúk közötti elterjesztésének és elterjedésének a körülményeire vet fényt egy olyan brú férfi visszaemlékezésein keresztül, aki – jóllehet maga nem volt keresztény – kapcsolatban állt az események kulcsszereplőivel, a misszionáriusokkal és a megtért brúkkal. Ugyanakkor falufőnöki pozíciójának, illetve annak köszönhetően, hogy először az északi „kommunista", majd később a dél-vietnámi „báb"-kormány oldalán vett részt a háborús eseményekben, sok tekintetben rendkívül tájékozott szereplő volt, és – életrajzából ítélve – kiemelkedő személyiségnek tekinthető a brúk között.

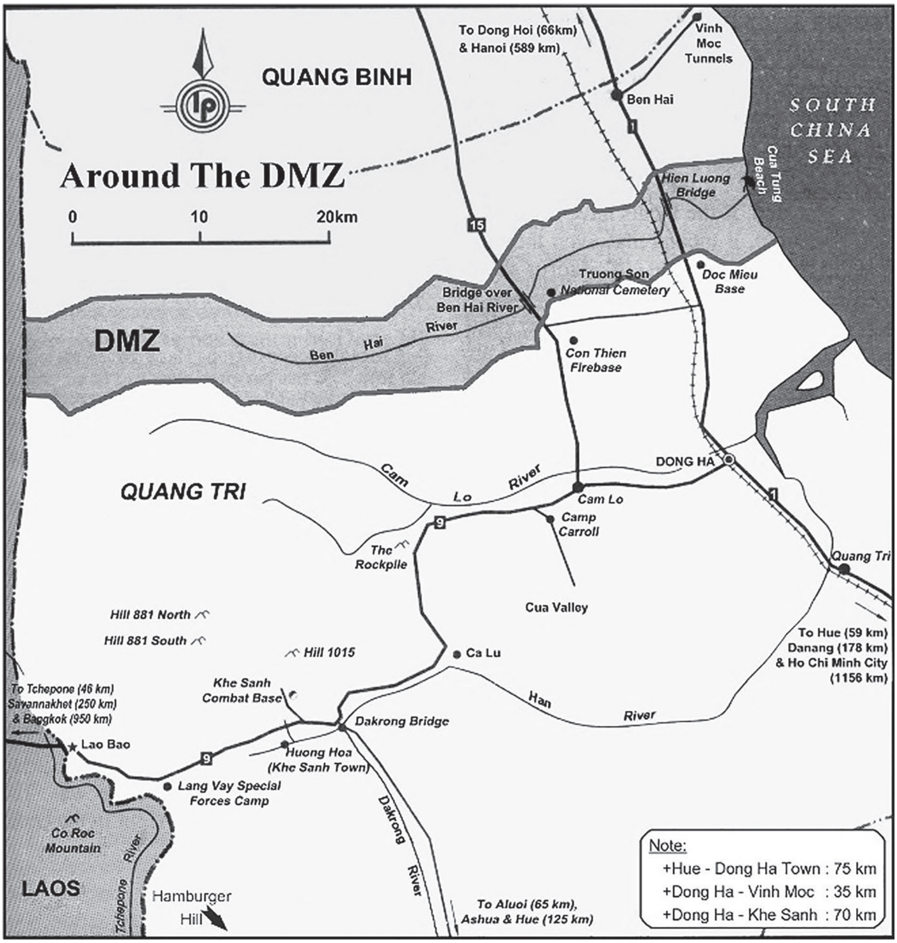
Történelmi kontextus

Ahhoz azonban, hogy az alábbiak érthetők legyenek, néhány dolgot előre kell bocsátani. Az 1960–1970-es években, a vietnámi polgárháború kellős közepén vagyunk. A színhely a Vietnámot egykor két, egymással szemben álló országra – a kommunista „Északra" (Vietnámi Demokratikus Köztársaság, 1945–1975) és az amerikaiak támogatta „Délre" (Vietnámi Köztársaság, 1955–1975)[1] – osztó 17. szélességi fok, a demilitarizált zóna (DMZ), a Hué-tól északra fekvő közép-vietnámi Quảng Trị tartomány erdős hegyvidéke. (1. kép) Itt, a 9. számú gyarmati út mentén, különösen Khe Sanh városka környékén élnek a brúk, akik között terepmunkámat végeztem (1985–1989). A DMZ épp a brúk lakta területet vágta ketté: az „északi" brúk így Észak-Vietnám legdélibb, a „déli" brúk pedig Dél-Vietnám legészakibb etnikai csoportjává váltak. Khe Sanh neve a vietnámi háború történetében hírhedten összeforrt az 1968-as „Tet-offenzíva"[2] során körülötte vívott, több mint két hónapig

[1] „Észak" és „Dél" a polgárháború végén, 1976-ban egyesült újra Vietnami Szocialista Köztársaság néven.

A vietnámi neveket és szavakat, kivéve a földrajzi nevek egy részét, amelyek angolos írásmóddal szerepelnek, diakritikus jegyekkel adtam meg. Ejtésük a vietnámi nyelv szabályai szerint történik. „Khe Sanh", ejtsd: Khe Szány. A brú szavak megközelítő magyar nyelvű kiejtéséhez ld. Vương Hữu Lễ, 1997; Hoàng Tuê 1986.

[2] Tet-offenzíva: a vietnámi háború egyik fordulópontja, az észak-vietnámi csapatok által



1. kép. A Demilitarizált Zónát és környékét ábrázoló térkép

tartó harcokkal, amelyek során az amerikai légierő 60–75 000 tonna bombát dobott le a városra és környékére. Stratégiai pozíciójuknak köszönhetően a brúk akarva-akaratlanul a polgárháborús események középpontjába kerültek, a világtörténelem szele végigsöpört felettük: az otthonukul szolgáló őserdőt lombhullást okozó kemikáliákkal (Agent Orange) elpusztították, több tíz ezer tonna bombát és napalmot szórtak le rájuk, falvaikat és földjeiket felperzselték vagy elaknásították, szögesdróttal körülvett „stratégiai falvakba" kénysze-

1968. január 30-án – a vietnámi holdnaptár szerinti újév (Tết) napján – Dél-Vietnám egész területén megindított, összehangolt hadművelet-sorozat. Khe Sanh ostroma a valóságban egy héttel korábban, 1968. január 21-én indult, és április 8-ig, összesen 77 napig tartott. Ld. Murphy 2003; Nalty 1973; Pidor 1982; Prados–Stubbe 1991; Shore 1969; Tucker 2011; Kutler 1996.

rítették őket, háziállataik (bivaly, elefánt) és értéktárgyaik (bronzgongok és főzőedények, porcelán és cserép rizssörös-kanták, ezüst ékszerek stb.) megsemmisültek – s a hadviselő felek mindegyike elvárta tőlük, hogy fenntartás nélkül kiszolgálva őket, az ő oldalukon álljanak! Szóbeli történelmük tele van olyan történetekkel, ahol egy testvérpár egyik tagja az északiak, a másik tagja a déliek oldalán harcol; a dzsungelben a harcok során egymásra lőnek, s csak azután ismerik fel egymást, hogy halálosan megsebesítették egymást.

A protestáns evangelizáció és a brúk

Itt, ez alatt az idő alatt – más vidékekhez képest relatíve későn – indult meg a brúk evangelizálása. A protestáns térhódítás kezdetben európai résztvevők nélkül folyt. Egy, a vietnámi protestáns egyház 100 éves történetét tárgyaló, vietnámi nyelvű írásból[3] tudjuk, hogy egy bizonyos Ngô văn Lái nevű vietnámi lelkész már 1935-ben Khe Sanh-ban működött, róla azonban ezen az egy említésen kívül nincs adatunk. 1942-ben került először a brúk közé Bùi Tấn Lộc lelkész, akinek a neve összeforrt a brúk közötti evangelizáció történetével. Róla – nem véletlenül – az 1972-ben áttelepített brúk között (ld. később) Ea Hiu-ban (Krông Pach, Đắk Lắk tartomány) működő protestáns egyházközség honlapján a közelmúltban megjelent, vietnámi nyelvű írásból tájékozódhatunk.[4] Bùi Tấn Lộc 1915-ben született, Bình Định tartományban. Hué-ben, majd Da-Nang-ban tanult, 1939-től a rhade-k között működött. 1941–1942-ben Da-Nang-ban képezte tovább magát, majd 1942-ben küldték először a brúk közé, ahol 1945-ig élt és dolgozott. Amikor a japánok elfoglalták Khe Sanh-t és a templomot, családjával gyalog menekült Đông Hà-ig, majd onnan hazatért szülőföldjére, Bình Định tartományba. 1950–1951-ben tolmácsként katonai szolgálatát töltötte a rhade-k között; 1952-től Trà My-ban, Quảng Nam tartományban volt lelkész. 1953-ban bombatalálat érte a templomot, súlyosan megsebesült, elvesztette a fél fülkagylóját. (Ennek a következőkben még fontos szerepe lesz.) Trà My-ból négyévi lelkészség után 1956-ban a Quảng Nam-beli jeh-ek közé, majd 1958-ban újra a brúk közé küldték, ahol tíz évig szolgált lelkészként. Itteni szolgálata alatt templomot, iskolát épített, és nemcsak Khe Sanh-ban, hanem a Laoszba vezető út mentén két településen, Bu és Vay falvakban is. Fordított, protestáns hittankönyveket készített, eredményesen térített. 1968-ban, a Tet-offenzíva idején a brúkkal együtt Đông Hà-ba menekült, majd onnan Da Nang-ba, ahonnan visszatért Cam Lộ-ba, a brú menekültek segítésére. Ott alkalmi anyagokból még templomot is épített újfent. 1970-ben Hội An-ba (Quảng Nam) távozott,

[3] Nguyễn Văn Bình 2011.

[4] Anonim 2016.

1971-ben a Da Nang tartománybeli Hòa Khánh, majd 1974-től Hòa Mỹ járásban volt lelkész, ahol 1989-ben halt meg. Tudományos szempontból egyetlen rövid kis publikációja (1961) érdemel említést.

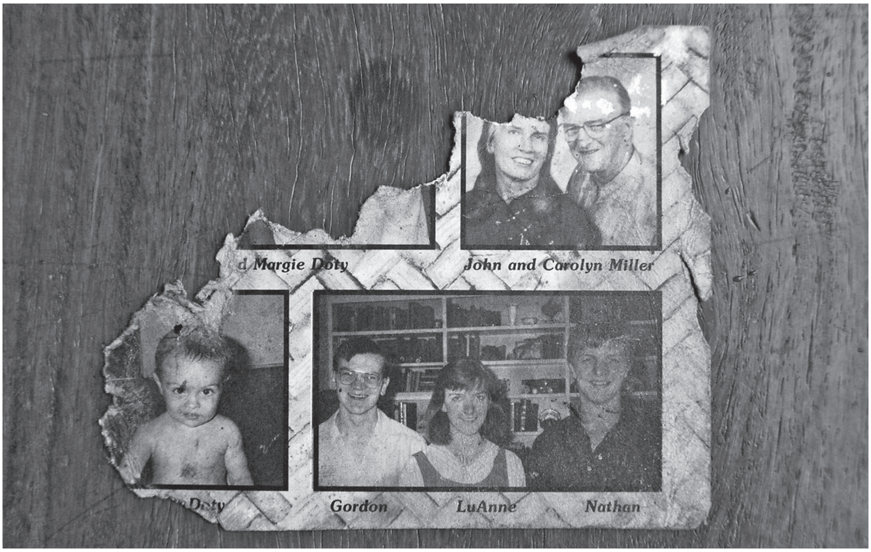
A brúk etnotörténelméről szóló könyvemben (Vargyas 2000) külön részt szenteltem a Wycliffe Bible Translators[5] és a Summer Institute of Linguistics[6] támogatásával a brúk között nyelvészeti kutatással, bibliafordítással, a brú írásbeliség megalkotásával és protestáns hittérítéssel foglalkozó John D. Miller és felesége, Carolyn Paine Miller tevékenységének. Mint az közismert, a Bibliafordító Társaság célja, meghirdetett programja a Bibliának a világ összes nyelvére való lefordítása. E program megvalósítására a Summer Institute of Linguistics (ma SIL International) nyelvész-misszionáriusokat képez ki, akiket hosszú időre, sokszor

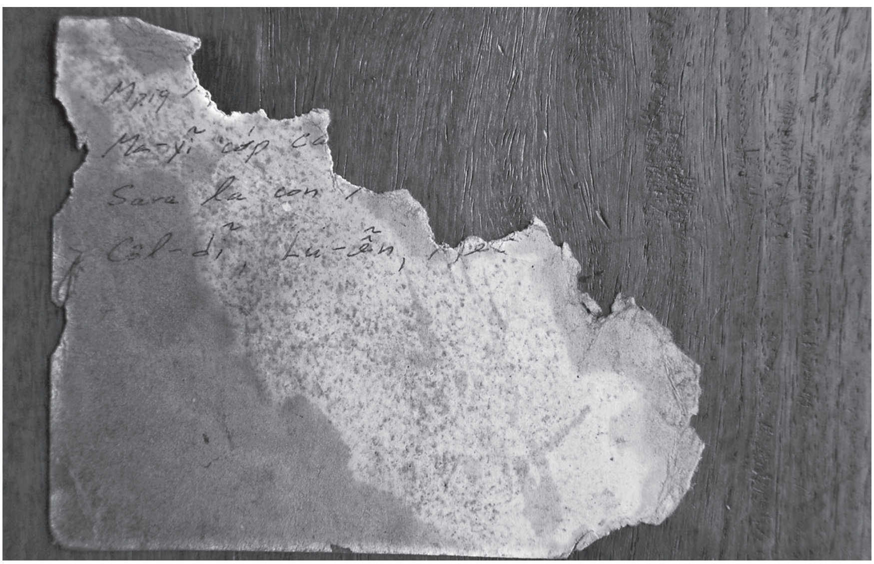


2. kép. Fénykép a Miller házaspárról, egyik gyermekükkel. A kép valamikor 1962 és 1968 között készülhetett

[5] Wycliffe Bible Translators, mai nevén Wycliffe Global Alliance (2011), olyan keresztény (protestáns) világszervezet, amelynek célja a Bibliának a világ összes nyelvére való lefordítása. 1942-ben alapította meg (a Summer Institute of Linguisticst is megalapító) William Cameron Townsend; nevét a Biblia első angol nyelvű fordítójáról kapta, központja Szingapúr. Mára több mint 60 országban 100 fölötti, önálló tagintézménnyel rendelkezik. Filozófiája alapjául Townsend protestantizmusa szolgál, azaz a kereszténység interkulturális terjesztését a világ összes nyelvén isteni parancsnak tekintik, amit az egyedül hiteles és irányadó forrásnak tekintett bibliai szövegek alapján végeznek *(sola scriptura).*

[6] Summer Institute of Linguistics (SIL): világméretű szervezet a kevéssé vagy egyáltalán nem ismert és kutatott nyelvek tanulmányozására, fejlesztésére, az írásbeliség kidolgozására. E nyelvek kutatása a tudományos célokon túl mindenekelőtt a Biblia lefordítását, illetve helyi közösségi fejlesztési programok kidolgozását célozza. A SIL (mai nevén SIL International) kezdetei 1919-re mennek vissza (William Cameron Townsend), formálisan azonban 1934-ben alakult meg egy arkansasi farmon az USA-ban, egy nyári nyelvészeti kurzus során, két hallgatóval. Azóta a résztvevők és az érintettek száma folyamatosan nő, a SIL világméretű szervezetté nőtte ki magát: 50 országban közel 6000 embert foglalkoztat. Ázsiában (a Fülöp-szigeteken és onnan kiindulva egész Óceániában) 1953-ban kezdte meg a tevékenységét; Afrikában 1962-ben. A SIL-t döntő részben a Wycliffe Bible Translators, International finanszírozza, amely „leányvállalatának" is tekinti magát a SIL. Ld. http://www.sil.org/sil és https://en.wikipedia.org/wiki/SIL_International





3–4. kép. Egérrágta papírlap, amelyen a Miller család tagjait ábrázoló fényképek vannak. Hátoldalán kézírással, brú nyelvre átírva a személynevek

évtizedekre „terepre” küld, ahol a nyelv tökéletes elsajátítása és az írásbeliség kidolgozása után – sokszor az első helyi térítettek segítségével – valósítják meg végső céljukat, a Biblia (először az Új-, majd később az Ótestamentum) lefordítását. A SIL összehangolt erőfeszítéseinek köszönhetően 2012 novemberéig

a világ jelenleg becsült mintegy 7500 nyelvének[7] több mint egyharmadára, 2800 nyelvre fordították le a Bibliát vagy annak egyes részeit és – nem mellesleg – segítették elő kutatásaikkal e nyelvek tudományos megismerését.

Ezzel a háttérrel jutott el a Miller házaspár is Vietnámba,[8] ahol 1961–1975 között éltek és dolgoztak a brúk között, először Khe Sanh-ban (1961–1968),[9] (2–8. kép) majd később, amikor a hadi események alakulása miatt Khe Sanh-t evakuálni kellett, a tengerparti Đông Hà közelében, Cam Lộ-ban és Kũa-ban;[10] ide a háború elől menekülő civil brú lakosságot követték. Hogy itt pontosan meddig tartózkodtak, nem ismert, de Hickey-től tudjuk (1982: 233), hogy John D. Miller az 1972-ben légihídon áttelepített 2580 főnyi brú kimenekítésében személyesen részt vett, s oda-vissza repült Hue és Ban Me Thuot között.[11] 1975-ben, a Đắk Lắk tartománybeli Ban Me Thuot városban estek az előrenyomuló észak-vietnámi csapatok fogságába, ahonnan Hanoi-

[7] A SIL online is elérhető nyelvkatalógusa, az *Ethnologue: Languages of the World* 2009-ben kiadott 16. kiadása 7358 nyelv adatait tartalmazza (szemben a 2005-ös 15. kiadás 6912 és a 2000-es 14. kiadás 6809 nyelvével).

[8] A Miller házaspár 1960-ben lett a SIL munkatársa; Carolyn Miller 1989-ben a SIL International Boardjának tagja lett; kettejüket 1996–2000 között a SIL öt délkelet-ázsiai országát összefogó közös program társigazgatóivá nevezték ki; Carolyn Millert 1999–2008 között (három cikluson keresztül) a SIL Board elnökévé (chair) és a SIL International elnökévé (president) választották.

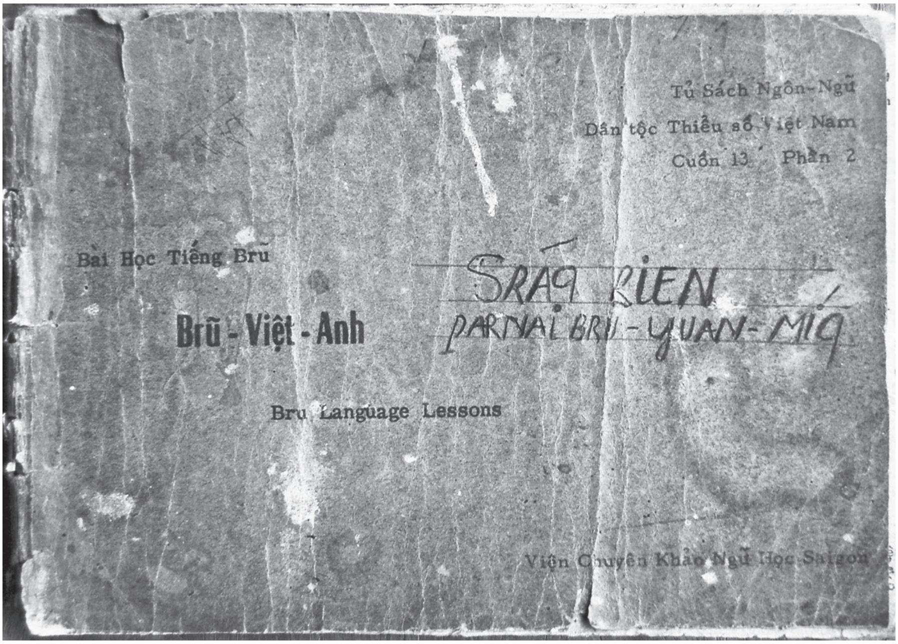
[9] A Miller házaspárról semmiféle életrajz nem hozzáférhető nyilvánosan: publikációkban vagy az interneten sem találtam semmiféle pontos vagy főleg részletes életrajzot róluk, kapcsolatba kerülni velük nem tudok. Így az életükre vonatkozó adatokat elszórt forrásokból kellett összeállítanom. Franciául megjelent könyvemben (Vargyas 2000) ezért még 1958-ra tettem vietnámi tevékenységük megkezdését; ez a jelenlegi adatok birtokában téves. Hickey tudósításából (2002: 222–223) annyi biztos, hogy Khe Sanh-t 1968. január 21-én az utolsók között hagyták el.

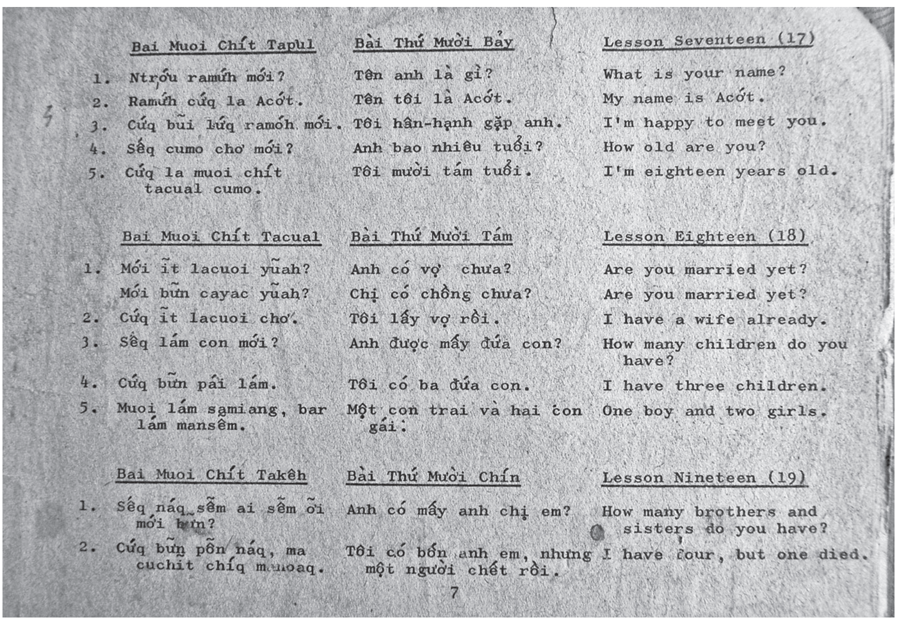
[10] Cua/Kũa Hickey írásaiban (1982, 1993, 2002) egyszerűsített írásmóddal, vietnámi diakritikus jelek nélkül szokott szerepelni. Mivel ez a helység a mai vietnámi térképeken nem található meg, pontos mai írásmódjában nem vagyok biztos. Brú írásmódja Kũa – a következőkben ezért ezt fogom használni.

[11] A brúk áttelepítéséhez ld. Nguyễn Trắc Dĩ 1972; Hickey 2002: 313, 315–316; Hickey 1982: 232–233. A menekülést választó 2580 főt (Nguyễn Trắc Dĩ 1972: 5 és 6) Huéból 1972. április 19–22-én több menetben, Air America tehergépekkel szállították át légihídon Đắk Lắk tartományba, Ban Me Thuot város mellé, Buon Jat faluba (ma: Ea Hiu, ahol 2007-ben végeztem 6 hónapos terepmunkát).

Nguyễn Trắc Dĩ (1972: 9.) *facsimilé*ben közreadja G. D. Jacobson Asst. DEPCORDS/MACV (Assistant Deputy to Civil Operations and Rural Development Support/ Military Assistance Command, Vietnam) gratuláló levelét Nay Luett kisebbségügyi miniszterhez, amelyben Jacobson 2301 áttelepített brút említ – szemben a fenti 2580 fővel. Ugyancsak 2300 brúról és néhány pakoh-ról számol be Hickey 1982: 233.

C. P. Miller említi *Captured!* c. könyvében (Kindle Edition Locations 158–160, 172–175), hogy Ban Me Thuot-ból még kilátogattak Buon Jat-ba, egy utolsó istentiszteletre áttelepített brú barátaikhoz. Hickey 1978: 233 alapján tudjuk, hogy elfogásukkor a Christian and Missionary Alliance Ban Me Thuot-i bázisán éltek már 5 hónapja Richard és Lillian Phillips, továbbá Betty Mitchel missziónáriusok társaságában.

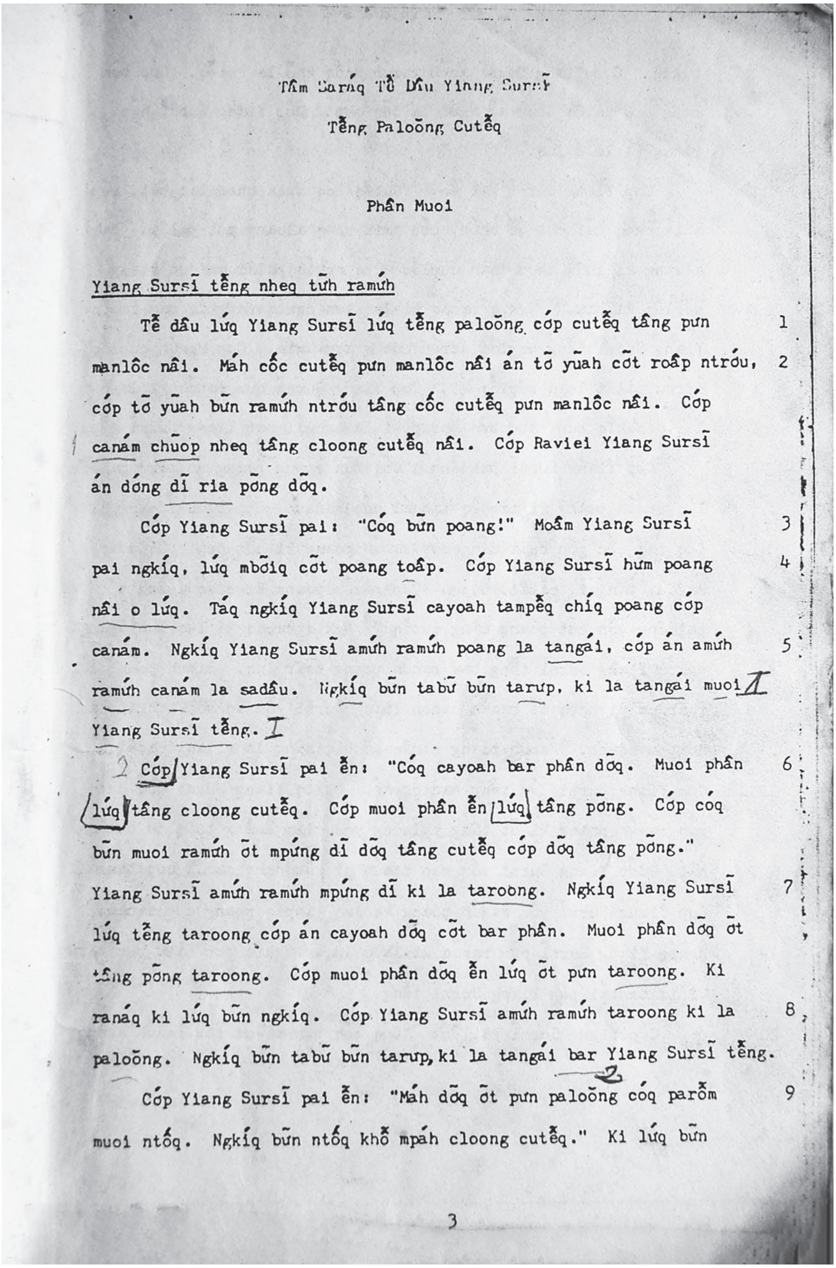




Bai Muoi Chít Tapul	Bài Thứ Mười Bảy	Lesson Seventeen (17)
1. Ntrớu ramứh mới?	Tên anh là gì?	What is your name?
2. Ramứh cứq la Acớt.	Tên tôi là Acớt.	My name is Acớt.
3. Cứq bũi lứq ramóh mới.	Tôi hân-hạnh gặp anh.	I'm happy to meet you.
4. Sếq cumo chơ mới?	Anh bao nhiêu tuổi?	How old are you?
5. Cứq la muoi chít tacual cumo.	Tôi mười tám tuổi.	I'm eighteen years old.
Bai Muoi Chít Tacual	Bài Thứ Mười Tám	Lesson Eighteen (18)
1. Mới ĩt lacuoi yũah?	Anh có vợ chưa?	Are you married yet?
Mới bữn cayac yũah?	Chị có chồng chưa?	Are you married yet?
2. Cứq ĩt lacuoi chơ.	Tôi lấy vợ rồi.	I have a wife already.
3. Sếq lám con mới?	Anh được mấy đứa con?	How many children do you have?
4. Cứq bữn pái lám.	Tôi có ba đứa con.	I have three children.
5. Muoi lám sạmiang, bar lám mansêm.	Một con trai và hai con gái.	One boy and two girls.
Bai Muoi Chít Takêh	Bài Thứ Mười Chín	Lesson Nineteen (19)
1. Sếq náq sẽm ai sẽm õi mới bữn?	Anh có mấy anh chị em?	How many brothers and sisters do you have?
2. Cứq bữn pỗn náq, ma cuchit chíq m[illegible]oaq.	Tôi có bốn anh em, nhưng một người chết rồi.	I have four, but one died.

7

5–6. kép. C. Miller és Nũan Brũ – Việt – Anh. Bru language lessons *c. nyelvkönyvének (Saigon, 1974) borítója és egy oldala*



Tâm Saráq Tễ Dâu Yiang Sursĩ

Tễng Paloŏng Cutễq

Phần Muoi

Yiang Sursĩ tễng nheq tữh ramứh

Tễ dâu lứq Yiang Sursĩ lứq tễng paloŏng cóp cutễq tâng pưn 1
manlôc nâi. Máh cốc cutễq pưn manlôc nâi án tỡ yũah cōt roâp ntrớu, 2
cóp tỡ yũah bữn ramứh ntrớu tâng cốc cutễq pưn manlôc nâi. Cóp
canám chũop nheq tâng cloong cutễq nâi. Cóp Raviei Yiang Sursĩ
án dóng dĩ ria pỡng dỗq.

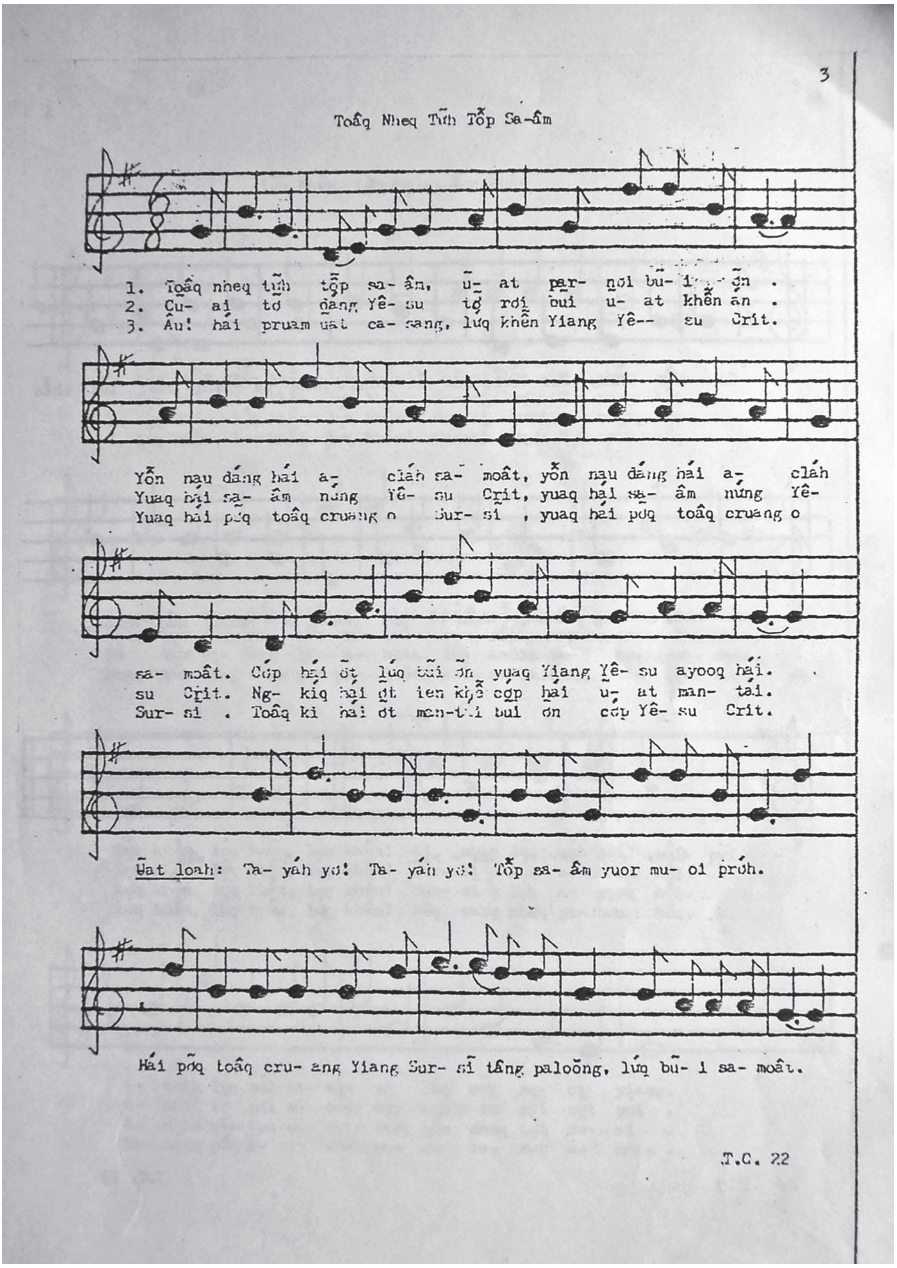
Cóp Yiang Sursĩ pai: "Cóq bữn poang!" Moâm Yiang Sursĩ 3
pai ngkíq, lứq mbõiq cōt poang toâp. Cóp Yiang Sursĩ hữm poang 4
nâi o lứq. Táq ngkíq Yiang Sursĩ cayoah tampễq chíq poang cóp
canám. Ngkíq Yiang Sursĩ amứh ramứh poang la tangái, cóp án amứh 5
ramứh canám la sadâu. Ngkíq bữn tabũ bữn tarưp, ki la tangái muoi
Yiang Sursĩ tễng.

Cóp Yiang Sursĩ pai ễn: "Cóq cayoah bar phần dỗq. Muoi phần 6
lứq tâng cloong cutễq. Cóp muoi phần ễn lứq tâng pỡng. Cóp cóq
bữn muoi ramứh ōt mpứng dĩ dỗq tâng cutễq cóp dỗq tâng pỡng."
Yiang Sursĩ amứh ramứh mpứng dĩ ki la taroŏng. Ngkíq Yiang Sursĩ 7
lứq tễng taroong cóp án cayoah dỗq cōt bar phần. Muoi phần dỗq ōt
tâng pỡng taroong. Cóp muoi phần dỗq ễn lứq ōt pưn taroong. Ki
ranáq ki lứq bữn ngkíq. Cóp Yiang Sursĩ amứh ramứh taroong ki la 8
paloŏng. Ngkíq bữn tabũ bữn tarưp, ki la tangái bar Yiang Sursĩ tễng.

Cóp Yiang Sursĩ pai ễn: "Máh dỗq ōt pưn paloŏng cóq parỗm 9
muoi ntốq. Ngkíq bữn ntốq khỗ mpáh cloong cutễq." Ki lứq bữn

3

7. kép. Az Ótestamentum első könyvének (Genezis) mpaq *Than és Millerék által készített első, gépírásos fordítása:* Tâm saráq tễ dâu yiang Sursĩ tễng paloŏng cutễq



8. kép. Az első brú zsoltároskönyv (saráq ũat) *egy oldala*

ba szállították őket.[12] Nyolc hónapi fogság után szabadultak ki, s térhettek haza az Egyesült Államokba. A brúk közötti tevékenységükről tudományos publikációikon (J. D. Miller 1964, 1967, 1972; C. P. Miller 1964; C. P. Miller – Nuan 1974; J. D. Miller – C. P. Miller 1963, 1971, 1976, 1977; J. D. Miller – C. P. Miller – R. L. Phillips 1976; J. D. Miller – C. P. Miller – E. Johnston et alii 1976) és bibliafordításaikon (1981; új, javított, teljes kiadás: 2014) kívül leginkább a Carolyn P. Miller által jegyzett *Captured!* c. könyvből (első kiadás: 1977, Kindle Edition 2016) tájékozódhatunk, ami fogságba esésük történetét meséli el.

A katolikus evangelizáció és a brúk

A katolikusok a protestánsoknál kicsivel később érkeztek. Közülük négy személlyel szükséges röviden megismerkednünk, mindannyian a Missions Étrangères de Paris francia misszionáriusai: életrajzukat a Missions Étrangères de Paris online hozzáférhető archívumának életrajzi anyagai és nekrológjai alapján összegzem.[13] Az első Louis Valour atya (1923–1966), aki 1948-ban érkezett Vietnámba, Hué-be, majd 1953-tól ő alapította meg a tengerparti Đông Hà-ban az ottani új missziós állomást. Đông Hà ugyan nem brúk lakta területen fekszik, de közel hozzá, stratégiai helyen: eredetileg postaállomás volt a Laosz felé vezető 9-es számú úton, amelyet 1947-ben kiegészítettek egy katonai őrhellyel is. A keresztények száma 1954-től kezdődően a vidéken drasztikusan emelkedni kezdett: a genfi egyezmény, a DMZ létrehozása miatt megkezdődött a vietnámiak exodusa északról (10 000 körüli migráns, köztük 1500–2000 keresztény), majd 1957-től egyre tömegesebbé vált a helyi lakosok között is a megkeresztelkedés. Valour atya Đông Hà-ban valódi egyházi központot épített ki, iskolával (200 tanulóval), ispotállyal, apácák[14] lakóházával, majd végül (1962-ben) templommal és parókiával. A misszió jól prosperált, de 1966 februárjában, amikor Valour atya egy közeli faluba tartott misézni, az autója aknára futott, felrobbant, és két helyi kísérőjével együtt (43 éves korában) a helyszínen életét vesztette.

[12] Az 1975-ben Ban Me Thuot-ban foglyul ejtett amerikaiakat a sajtóban a „BMT-i tizennégyeknek hívták". Ld. C. P. Miller 2016 (Kindle Edition Locations 102–103); https://www.pownetwork.org/bios/m/mx11.htm *és* https://www.wikileaks.org/plusd/cables/1975STATE113021_b.html.

[13] http://archives.mepasie.org/fr/rechercher.

[14] Az iskolában a Soeurs Amantes de la Croix megreformált helyi kongregációjába tartozó apácák tanítottak. A Soeurs Amantes de la Croix (kb. 'a Keresztet szerető/imádó nővérek') 1670-ben Vietnámban, Lambert de La Motte püspök, Vietnam első apostoli vikáriusa által alapított apácarend. Egy 2002-es statisztika szerint a rendnek a fent nevezett évben 4822 apáca tagja volt. Ld. Leveau 1996; https://fr.wikipedia.org/wiki/Amantes_de_la_Croix

A másik szereplő Pierre Poncet atya (1932–1968), akit 1958-ban szenteltek pappá, s még ebben az évben Vietnámba került, a hue-i apostoli vikariátusba.[15] Itt különböző állomáshelyeken szolgált (1959. június – 1960. november között például Valour atya helyetteseként Đông Hà-ban), majd 1964 elején „sürgős kérésre" Khe-Sanh-ba küldték,[16] hogy ott a laoszi határ mellett, 500 méter magasságban, egy ültetvényesek által röviddel korábban kiirtott, termőre fordított helyen egy missziósállomást hozzon létre. Ekkorra ezen a vidéken már „kb. 120 keresztény él[t] a hozzávetőleg 10 000 eltűnésre ítélt és elszigetelt" brú között. Poncet atya, akárcsak a többi misszionárius, épületeket, kápolnát, a Saint Paul de Chartres rendi nővérek[17] számára házat épített, és gyógyította a brúkat. „Lassanként" megtanulta a brú nyelvet is. 1968 januárjában a helyi iskola megnyitása körüli adminisztratív ügyek intézésére Saigonba ment. Távolléte alatt Khe Sanh-ban megindult a Tet-offenzíva, a hadsereg elrendelte a civilek evakuálását. Poncet azonnal visszaindult Hué-be, de nem tudott kijutni Kũa-ba az akkora már oda evakuált brúk közé, Hué-ben rekedt. Miután az amerikaiak 15 nap múlva visszafoglalták Hué-t (1968. február 13.), elkísérte egy misszionárius társát, Cressonier atyát egy környékbeli faluba, helyzetfelmérésre. Úton hazafelé orvlövészek mindkettejükkel végeztek: Poncet atya 36 évesen, 10 évi szolgálat után vesztette életét Vietnámban.

A harmadik misszionárius Aimé Mauvais atya (1915–1991), aki 1945 októbere óta Vietnámban szolgált különféle állomáshelyeken, a 17. szélességi fok közelében. 1965-ben – egy évvel a misszió Poncet atya általi megalapítása után – került Khe Sanh-ba szolgálatra, ahol Poncet atya mellett, a brúk között végzett térítőmunkát. „Ez teljesen új apostoli küldetés volt" a számára: olyan hévvel vetette bele magát a nyelvük tanulmányozásába, hogy később „képes lett arra, hogy egy szótárt készítsen, és lefordítsa az Evangélium egyes részeit". Az ellenségeskedések és Khe Sanh észak-vietnámi csapatok általi elfoglalása miatt (Poncet atyával együtt) 1968-ban arra kényszerülnek, hogy a Cam Lộ

15 Apostoli vikariátus (lat. *vicariatus apostolicus*): katolikus területi joghatóság az egyházmegyékkel vagy plébániákkal *még nem* rendelkező missziós régiókban és országokban. Mindaddig fennáll, amíg elegendő számú katolikus hívő nincs az adott területen egy egyházmegye létrehozására. A „misszió" és az „apostoli prefektúra" fölött áll, közvetlenül a vatikáni Népek Evangelizációjának Kongregációja *(Congregatio pro Gentium Evangelizatione,* régibb nevén: Hitterjesztési Kongregáció) alá tartozik. Vezetője az apostoli vikárius vagy helynök.

16 Nem lehetetlen, hogy ez a sürgős kérés összefüggésben állt az egyre jobban terjeszkedő protestáns egyház által teremtett versenyhelyzettel.

17 A Soeurs de Saint Paul de Chartres (latin: Congregatio Sororum Carnutensium a S. Paulo; Szent Pál Chartres-i Nővérei) 1696-ban, Franciaországban alapított apácarend, a legrégebbi női misszionárius rend. 1727-ben kezdik meg tevékenységüket az Antillákon és Guyanában, ahova száműzötteket és deportáltakat mennek gondozni. A 19. század második felétől kiterjesztik tevékenységüket a Távol-Keletre, Thaiföldre, Hongkongra (1848), Koreára, Kínára és Indokínára. Ld. Dufourcq 2009; Gobillot 1938; Vaudon 1927, 1931. Ld. még:
https://fr.wikipedia.org/wiki/S%C5%93urs_de_Saint-Paul_de_Chartres

mellett fekvő kũa-i menekülttáborba tegyék át a székhelyüket. Poncet időközbeni meggyilkolása miatt a Kũa-ba való kivonulást („exodus”) azonban Mauvais már egyedül intézte. 1968–1972 között ott teljesített szolgálatot, majd 1972-ben mintegy 3000 brúval együtt őt is áttelepítették légihídon Ban Me Thuot mellé, a Darlac fennsíkra.[18] Amikor az észak-vietnámi csapatok 1975 áprilisában bevették Saigont, Mauvais atya elszigetelődött, és 6 hónapon keresztül semmi híradás nem érkezett róla. Mindössze a Missionaires de Marie apácarend[19] két ferences apácájával élt az áttelepített brúk között, mindaddig, amíg 1975. szeptember 11-én, harmincévnyi szolgálat után ki nem utasították Vietnámból.

Utolsó szereplőnk, Georges Neyroud atya (1921–2009) 1968-ban érkezett a meggyilkolt Poncet helyére, Mauvais mellé, immár Kũa-ba – csakhogy ő hamar megsebesült, s emiatt még 1970-ben evakuálták. Eredetileg 1946-ban érkezett Vietnámba, ahol 1947–1954 között a 17. szélességi foktól északra eső Đồng Hới-i plébánia vezetője volt. Amikor 1954-ben, a genfi egyezmények nyomán létrejött a 17. szélességi fok mellett a DMZ, az általa szolgált apostoli vikariátus kettészakadt: Quảng Bình és Quảng Trị északi része a demarkációs vonal északi oldalára, „túloldalra” került. Mint már volt róla szó, ekkortól indult meg a keresztények tömeges áttelepülése dél felé Quảng Trị déli részeibe, Thừa Tiên-be, sőt egész le, Da Nang-ig.

Velük együtt érkezett Quảng Trị-be Neyroud atya is, aki 1954–1968 között a Cam Lộ-i plébánia vezetője lett. Cam Lộ kb. 20 km-re nyugatra van Đông Hà-tól, és kb. 80. km-re Laosztól. Fontos piaca van, az utolsó a Laoszba vezető úton. Igazi találkozóhely, sokfelől érkeznek ide a hegylakók. Neyroud atya szomszédja Cam Lộ-ban a Đông Hà-i plébános, Louis Valour atya volt. Munkáját a Sœurs Amantes de la Croix apácái segítették.

1968-ban, Poncet halála után átvette a brúk lelki gondozását: 1968–1970 között a Cam Lộ melletti kũa-i menekülttábor plébániájának vezetője volt. Ekkorra már ugyanis a Quảng Trị-beli hatóságok Kũa-ban telepítették le a menekülteket. Erről az időszakról jóval később, odahaza, Franciaországban, a Genfi-tó melletti állomáshelyén írta meg az emlékeit „Az evangélium brúk közötti hirdetésének egy epizódja” címmel.[20] Mauvais atyával Kũa-ban iskolát nyitottak, írni-olvasni tanították a brúkat, jótékony foglalkoztató helyiséget és vendégházat nyitottak a nők számára, internátust a fiúk számára, ambulanciát, amit az apácák működtetettek, akik közül az egyik eredetileg ápolónő volt. Ide minden két héten egyszer ellátogatott egy francia doktornő

[18] A brúk áttelepítéséhez ld. a 11. lábjegyzetet.

[19] Franciscaines Missionnaires de Marie („Mária ferences misszionáriusai”): 1877-ben, Indiában alapított ferences apácarend. 2002-ben a világ 77 országában voltak jelen, 7700 fő körüli a lélekszámuk. Ld. Goyau 1935; https://fr.wikipedia.org/wiki/Franciscaines_missionnaires_de_Marie

[20] *Un épisode de l'annonce de la Bonne Nouvelle chez les Brus.* Ez a kézirat jelenleg nem hozzáférhető a számomra.

is, Marie-José Bonnet, Hué-ből. Az épületeket fokozatosan építették fel a töltényesládák faanyagából, és bádoggal fedték le. Erőfeszítéseiknek azonban a háborús helyzet határt szabott: majdhogynem a szó szoros értelmében tűzoltásra kellett berendezkedniük.

1970. augusztus 27–28-án éjjel Kũa-t támadás érte. A parókiát az északi csapatok felgyújtották, az épületeket felrobbantották, Neyroud atya megsebesült, aminek következtében mozgássérültté vált. Még ugyanabban az évben repatriálták.

A brú főszereplő és az életút-interjú körülményei

A történelmi körülmények és a fontosabb szereplők bemutatása után térjünk rá az élettörténet-részletre![21] Főszereplőjéről, az általam álnéven *Khỡi Sarâng*-nak nevezett férfiről annyit kell tudni, hogy 1940 táján született a Khe Sanh-hoz közeli Vung Kho[22] nevű faluban. 1947–1948 körül az itteni francia erődnél gyermekként került kapcsolatba a franciákkal. Az ellenük vívott harcokban még nem vett részt, túl fiatal volt. 1959-ben a dél-vietnámi Quảng Trị-ben börtönbe került „kommunista munka” miatt. Két évi fogság (1959–1961) után, hazatérésekor szülőfalujában falufőnök lett. Börtönbüntetésével nem törődve továbbra is az északiak oldalán tevékenykedett, csakhogy amikor emiatt menekülnie kellett volna, az északiak ígéretük ellenére cserbenhagyták. Ennek következményeképp 1965-ben átállt a dél-vietnámi (amerikai) csapatok oldalára. 1965 kora tavaszán felköltözött az általa vezetett falu egészével Khe Sanh mellé, a harci bázis melletti reptér körüli „megerősített faluba”. 1965 és 1968 között amerikai zsoldban katonáskodott, 1965-ben 4 hónapig egy első, majd 1967-ben egy második kiképzésen vett részt Pleiku-ban. 1968-ban, Khe Sanh ostroma miatt családostul Cam Lộ-ba menekült, ahonnan 3 hónap után a kũa-i menekülttáborba ment tovább. Itt élt 1968 és 1972 között, és itt érte meg a kommunista hatalomátvételt. 1972-ben visszaköltözött eredeti szülőhelyére, ahol 1985-ben találkozott először e sorok írójával.

Az interjú körülményeiről elég legyen itt annyi, hogy utolsó terepmunkám idején, 1989-ben, teljes titoktartás mellett, kettesben, az irtásföldi kunyhóban került rá sor, brú nyelven, több mint egy héten keresztül. Mivel az interjúban elhangzottak döntő része akkor (és bizonyos szempontból sokszor még

[21] Ez a részlet a 3/2 magnókazetta elején található, 5.27-nál indul, és 29.45-nél végződik, vagyis 24.18 percnyi hosszúságú a közel 44 percnyi felvételből.

[22] Vung Kho a Dakrong folyó nagy kanyarjánál – ahol az addigi dél-északi folyásirány 90 fokos kanyarral nyugat–keletivé változik – a folyón keresztül ívelő híd (cầu Đakrông) közvetlen közelében, Đông Hà-tól kb. 50 km-re, Khe Sanh-tól pedig 13 km-re található. Vung Kho lokalizálását korábbi írásomban (Vargyas 2017) tévesen adtam meg.

azóta is) érzékeny témának minősült, ígéretet tettem rá, hogy a felvételekből haláláig egyetlen sort sem teszek közzé. Ígéretemet megtartottam, hosszú ideig még a páratlan dokumentum létéről is hallgattam. Elválásunk után hét évvel, 1996-ban, a laoszi brúk között tett látogatásom során tudtam meg, hogy *Khõi Sarâng* pár évvel korábban – egykori terepmunkám színhelyén, Khe Sanh közelében – meghalt. Halála óta közel negyed évszázadot vártam. A szöveg közzétételével immár senkinek sem árthatok; az idő most jött el a publikálására. Lejegyzésében és fordításában egy írástudó brú férfi nyújtott számomra segítséget, aki a lábjegyzetekben K. néven szerepel. Az alábbiakban – hely híján – csak arra szorítkozom, hogy ezt az „oral history" interjúrészletet történeti szempontból kontextusba helyezzem és értelmezzem – ezzel köszöntve az ünnepelt Keszeg Vilmost, akinek munkásságában az életrajzok kutatása kiemelt szerepet játszik.

Szóbeli történelem

– Egy másik [történet], amit fel szeretnék venni a magnóra, az az, amiről nem beszéltünk túl sokat, de azért egy-két dolgot elmondhatnál erről, hogy mire emlékszel azokkal kapcsolatban, akik Jézusban hisznek, akik a kereszténységet idehozták közétek! Mikor jöttek ide, *achuaih*[23] Miller, meg *achuaih* Ông,[24] erről beszélgessünk most! Nem kell sokat, mert tudom, hogy te nem vetted fel a kereszténységet (brú: *dauq* < vietnámi: *đạo* = ʻvallás, hit'). Csak annyit, amennyit tudsz.

– Erről nem tudok sokat. Nem tudom, hogy *achuaih* Miller melyik évben jött fel közénk. De amikor felmentem oda [Khe Sanh-ba], találkoztam vele, hallottam az embereket róla beszélni. Így mondták, *achuaih* Milö (Miller), Milö, érted! Szóval, amikor felköltöztem Takõngbe, a takõngi repülőtér mellé[25] 1965-ben, én is elmentem a házába. Amikor katonának álltam, én is elmentem a házába, de nem lettem jóban vele, én nem vettem fel a kereszténységet, nem lettem protestáns (vietnámi: *Tin lành*). Eljárni eljártam hozzá, engem is lefényképezett, és amikor náluk voltam, találkoztam a feleségével is.

– Ő brúul beszélt veletek, ő akkor tudott már brúul?

– Igen. Akkor már tudott, de nem tudom, hogy melyik évben is jött fel lakni közénk.

– Korábban azt mondtad, hogy az amerikaiak 1963-ban jöttek először ide.

[23] *Achuaih* brú nyelven nagyapát, tiszteletre méltó öregembert jelent, hivatkozó és megszólító terminológiában egyaránt. A brúk engem is *achuaih*-nek szólítottak, és John D. Millert is így emlegették.

[24] *Achuaih* Ông Mauvais atya brú neve volt.

[25] A takõngi repülőtér a Khe Sanh-i katonai bázishoz tartozott. *Khõi Sarâng* korábban a Khe Sanh-tól nem túl messze fekvő Vung Khô faluban élt. Ld. a bevezetőt.

– Azok az amerikaiak 1963-ban harcolni jöttek ide, de ő megelőzte őket, ő jött ide elsőként.

– Ki?[26]

– *Achuaih* Miller, ő jött ide elsőként. Csak azt nem tudom, hogy ez melyik évben volt.[27]

– Én azt hittem, hogy ő utánuk [azaz a katonák után], az ő nyomukban jött ide!

– Nem! Megelőzte őket. A barátja meg, aki ott lent a síkságon lakott, még őt is megelőzte, ő volt itt legkorábban, jóval előtte.[28] Még akkor, amikor…

– Az a „lent a síkságon", az Cam Lộ?

– Igen! Akkor még nem volt meg a szavazás,[29] közel voltunk hozzá… jaj, nem, már szavaztunk, a Ngô Đình Diệm idejében már itt volt, Ngô Đình Diệm elnök idején.[30] És itt ez az *achuaih*[31] adott az embereknek… Olyan beszélőgépe volt, azt mondta, hogy ezen meghallgathatjuk… meghallgathatjuk azokat a gondolatokat, amelyeket *yĩang* Sursĩ[32] mond.

– Ez így ment körbe-körbe?

– Igen, forgott, és olyan kicsike tűje volt. Azt mondta, hogy hallgassuk meg az Isten gondolatait, a teremtő Istenét *(yĩang tễng). Yĩang* Sursĩ alászállt, és azt mondta, hogy akik jók, azok, ha meghalnak, felmennek az égbe, de akik rosszak, azok a pokolra[33] szállnak. Ilyeneket mondott.

– És aztán bekapcsolta azt a gépet?

– Igen, bekapcsolta, és a gép mondta mindezt. Azt mondta, hallgassuk meg, hogy a teremtő Isten hogyan beszél.

– És ezt milyen nyelven mondta? Brúul vagy vietnámiul?

[26] A brú beszélt nyelv egyik számomra legnehezebb nyelvtani jelensége az, hogy a mondat alanya (az „ő" személyes névmás) akár egy mondaton belül kétszer is megváltozhat, nem mindig világos, egyértelmű. Utólag, a kontextus ismerete nélkül sokszor még a brúk számára sem érthető, hogy pontosan kiről is van szó. Ezért kérdeztem rá pontosításképpen, hogy a beszélő valóban Miller személyére gondol-e.

[27] Emlékeztessünk rá: a Miller házaspár 1961-ben érkezett Khe Sanh-ba.

[28] Ez a „barátja" (értsd: kollégája) minden valószínűség szerint Bùi Tấn Lộc-ra vonatkozik, mivel – mint láttuk – ő volt az, aki 1942-től kezdve a brúk között tevékenykedett protestáns lelkészként.

[29] A hivatkozott szavazás az 1955-ös dél-vietnámi választás volt, amikor Ngô Đình Diệm miniszterelnök egy referendum segítségével – amelyen csalással 98,2%-os szavazati aránnyal nyert – detronizálta Bảo Đại császárt, majd a Vietnámi Köztársaság kikiáltása után az ország államelnöke lett.

[30] Ngô Đình Diệm (1901–1963) 1954–1955 között Dél-Vietnám miniszterelnöke, 1955 és 1963 között államelnök. 1963-ban az ellene indított katonai puccs során meggyilkolták.

[31] K. szerint a szöveg kontextusában az „ő" személyes névmás itt még a Millert megelőző hittérítőre vonatkozik. A következő mondatban azonban már szerinte is átvált a beszélő egy másik alanyra. Tehát valószínű, hogy a szóban forgó lemezjátszó-történet Millerékre vonatkozik.

[32] *yĩang* Sursĩ: Jézus brú neve/megnevezése.

[33] *kutễq blốh:* szóról szerint 'termeszhangyavárakkal teli föld'.

– Brúul beszélt!

– Ez a gép?

– Igen! Igen, ez a gép. A teremtő Isten beszélt, azt hallgattuk, így mondta. Aztán szidta egyrészt ezt az oldalt (hozzám fordulva: de ezt nem szeretem a gépbe mondani, mert még megharagszol érte![34]), másrészt szidta a kommunistákat. Azt mondta, hogy felosztották az országot a Raboi folyótól kezdve.

– Milyen folyótól?

– A Raboi folyótól.

– Az hol folyik?

– A Raboi folyó a tengerbe ömlik. A tengerbe ömlik.

– Hol? Quảng Bình-ben? Hol ömlik a tengerbe?

– Azon a helyen, ahol a Hiền Lương híd van,[35] amit a vietnámiak így mondanak, hogy Hiền Lương híd, afölött. (9. kép)

– De ez milyen tartományban *(tỉnh)* van?

– Ez is Quảng Trị-ben van!

– Nem Quảng Bình-ben?

– Nem, Quảng Trị-ben.

– És aztán mit mondott?[36] Felosztották…

– A Raboi folyó egyik oldalán… így, brúul, így, de nem tudom, hogy vajon azoknak a beszédét vették-e fel, akik már felvették a kereszténységet, szóval ezt nem tudom, de így mondták, a Raboi folyó egyik oldalán csupa született fattyú – ilyeneket mondott! Ő ugyanis már keresztény volt, Jézusban, Jézus Krisztusban hitt. Így bizony.

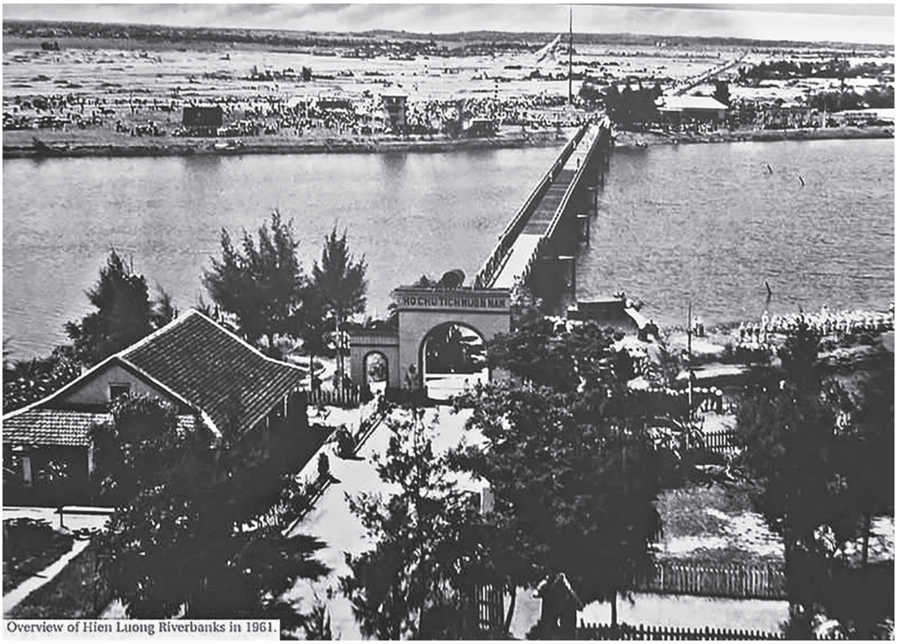
– Szóval a Raboi folyó egyik oldalán csupa fattyú van!

– Született fattyú, így mondta, aki ilyennek születik. Születik, érted? A folyó egyik oldalán csupa született fattyú! Ha gyermek születik, az mind

[34] Itt egy újabb „ő" van, ami K. szerint innen – ha eddig nem róla lett volna szó – már megint inkább *achuaih* Millerre vonatkozik. *Khõi Sarâng* kiszólása hozzám tréfás kifordítása a politikai helyzetnek. Arra utal, hogy ha az amerikaiakat szidja, akkor én azért haragudni fogok… Ezért nevet.

[35] A Hiền Lương híd a 17. szélességi fok közvetlen közelében lévő Bến Hải (brúul: dõq/krỗng Raboi) folyó fölött ível át, amely 1954-től Észak- és Dél-Vietnám között határként szolgált. Az egykor a két Vietnámot szétválasztó demilitarizált zóna (DMZ) a folyó mindkét partjától számított 3-3 km távolságra terjedt ki, s a folyó mentén, a tengerparttól a forrásáig mintegy 55 km hosszan húzódott kelet–nyugati irányban, majd onnan, Bo Hu falutól, egyenesen a laoszi határig. Vagyis *Khõi Sarâng* történetében az ország „felosztása" egyértelmű utalás a DMZ-re, a két Vietnamra, az „északiakra" és a „déliekre".

[36] Ez az „ő" az én kérdésemben lehet egyrészt *achuaih* Miller, másrészt, mivel én sem vagyok biztos a magam alanyában, lehet, hogy a lemezjátszó. A következő mondatban ugyanis megint úgy tűnik, mintha a gép beszélne. Az alannyal állandóan problémánk van. És K. szerint – aki hívő protestáns – itt *Khõi Sarâng* valószínűleg „téved", rosszul emlékszik, mert ilyet „az igaz hitet terjesztő Miller vagy a lemezjátszó nem mondhat, hogy amazok ott fattyúk"… Szerinte biztos, hogy *Khõi Sarâng* egy másik emlékével keverte össze ezt a történetet!



9. kép. A Hiến Lương híd a Bến Hải folyó felett

fattyú, az mind-mind másnak a házából való, de ott szülik meg őket… Ilyeneket mondott!

– Ugye azért, mert azok nem voltak keresztények!?

– Persze. Mert nem hittek Jézusban.

– Szóval a folyó egyik oldalán csupa fattyú van. És a másikon?

– Azt nem mondta tovább. És aztán azt mondta, hogy mi rendes, jó emberek vagyunk. Akármit csinálunk, az jó, bármit is csinálunk, az jó. És ne titkolódzzunk, ne lopjunk, ne csapjuk be a barátainkat, viselkedjünk szépen, és amikor majd meghalunk, felmegyünk az égbe, és eljutunk *yĩang* Sursĩhez. Így mondta. De ha a barátainkkal nem viselkedünk rendesen, ha becsapjuk őket, akkor, ha meghalunk, nem jutunk fel *yĩang* Sursĩhez, belelök a forró üstbe! – így mondta.

– Belelök?

– Belelök abba a fémüstbe, amiben a rizst főzzük, és már felforrt, és a szolga belelök, beledob a forró vízbe. Ez lesz a rossz emberek sorsa! Én is hallgattam ezeket a beszédeket. És ez a vallás, nem is tudom, melyik évben… várj csak, 1954, az a béke éve, ezt a vallást 1956-ban hozták fel hozzánk. Igen, 1956-ban már itt volt. Már itt volt.[37] Ahogy (vietnámi: *coi như*) ezek

[37] Mint láttuk, Khe Sanh-ba a protestánsok már az 1930-as évek végén, az 1940-es évek elején felérkeztek. Mivel Millerék 1961-ben kerültek oda, a katolikus plébániát pedig 1964-ben alapították, *Khỡi Sarâng* megjegyzése kis tévedéssel valószínűleg a Bùi Tấn Lộc-féle térítés második fázisára (1958–1968) vonatkozhat – hacsak nem tevékenykedett

a forradalmárok, a kommunisták számítják, tizennyolc évig tartott, amíg vége lett [az amerikaiakkal való háborúnak]. És akkor jöttek elő [az illegalitásból], amikor vége lett, tizennyolc év után.

– Kilenc évig harcoltak a franciákkal, és aztán tizenkilenc [helyesen tizennyolc, és Khỡi Sarâng ki is javít], tizennyolc évig harcoltak az amerikaiakkal.

– Vietnámi nyelven úgy mondják, hogy *„chín năm kháng chiến chống pháp, mười tám năm chống mỹ”*, így, érted, „tizennyolc évig öldököltük egymást, és osztoztunk az amerikaiakkal, kilenc évig öldököltük egymást, és osztoztunk a franciákkal”. …Én mindennek szemtanúja voltam. Aztán ő [*achuaih* Miller] itt élt, azok [a brúk, akik leghamarabb lettek keresztények] meg eljöttek hozzá, hogy kérjenek tőle ezt-azt. Ő meg adott. Adott inget, még lapszoknyát is. A nőknek egészen idáig leért!

– *(Magyarul bemondom:)* Aha, tehát bokáig ért az ing.

– Innentől idáig, és öv a derékon. Aztán adott még kukoricalisztet meg rizst, hogy legyen mit vetni, olajat, salátaolajat. Mit is még? Ennyit, ez minden. Aki csak kért tőle, annak mindnek adott.

– Mindenkinek? Mindenki, aki lement hozzá?

– Annak mindnek.

– És csak úgy?

– Igen, mindnek, és ezt azért csinálta, hogy az emberek felvegyék a kereszténységet, és miután felvették, lett is mit enniük meg viselniük. Ez úgy volt, hogy először adott, és miután adott, „hű, ez aztán a jólét!”.

– Szóval miután látták, hogy ő gazdag ember meg jó ember, köré gyűltek [és felvették a kereszténységet].

– Igen, köré gyűltek. Ilyen módon, így lettek emberei. Aztán ott lakott. Még autója is volt, meg a felesége is ott lakott, de én nem voltam vele kapcsolatban, nem ismertem őt, nem tudtam, miféle ember lakik itt. Nem ismertem, a nevét sem tudtam, de fiatal volt ám ez az *achuaih*, ông Miller! Nem ismertem. Majd miután ezek az emberek köré gyűltek, azok, akik a kereszténységet terjesztették, vele együtt… *(Hozzám fordul:)* De ha ezt a Viet Cong meghallja, kinyírnak![38]

– Nem, senki nem fog semmit meghallani!

– Szóval, *mpơaq* Yong Tariang felvette és terjeszteni kezdte [a kereszténységet], utána *mpơaq* Tang Oi is, és akkor a Viet Cong-beliek megdühödtek,

---

még előtte ott valaki más, általam egyelőre nem ismert protestáns vietnámi lelkész. Ugyanakkor az sem elképzelhetetlen, hogy *Khỡi Sarâng* itt a Đông Hà-i vagy a Cam Lộ-i katolikus plébániákra és az ottani igehirdetésekre utalt.

[38] Ehhez ld. a bevezetőben mondottakat. A Viet Cong Dél-Vietnám területén, 1956-ban alakult kormányellenes gerillamozgalom, hivatalos nevén Dél- Vietnami Nemzeti Felszabadítási Front (vietnámi nyelven *Mặt Trận Giải Phóng Miền Nam Việt Nam*, franciául *Front National de Liberté* [FNL]), amelyet az amerikai katonák, a dél-vietnámi kormány és a nyugati sajtó „Viet Cong”-nak nevezett. A szó a *Việt* Nam *Cộng* Sản, azaz „vietnámi kommunista” kifejezésből ered; az amerikai katonák a VC rövidítést tovább képezve „Charlie”, „VC” vagy „Victor Charlie” néven is emlegették.

hogy azok ott téríteni kezdtek. Mert azok, akik megtértek, akárhova is mentek, mindenütt erről beszéltek, és hívták a barátaikat, hogy térjenek meg ők is.

– Ja, értem, azok azonnal téríteni kezdtek!

– Igen. Ez volt a feladatuk, hogy hívják a többieket, hogy ők is térjenek meg. Így lett mit enniük meg viselniük. Nem mutattak be többé áldozatot a *yĩang*oknak, érted, mindig csak imádkoztak [brú: *kâu* < vietnámi: *cầu*]. Aztán volt mit enniük meg viselniük. De a Viet Cong bedühödött, elfogták, majd megölték *mpơaq* Yong Tariangot.

– Hol?

– Amott, Khe Kiêu faluban, ez volt a neve, Ruang falu alatt. Szóval elfogták, majd megölték…

– Megölték?

– Bizony, meg is ölték.

– Hogyan? Lelőtték?

– Nem tudom, nem tudom, hogy lelőtték-e vagy leszúrták-e, csak elvitték és megölték. Ekkoriban még *mpơaq* Tang Oi a kommunisták útját járta, még nem vette fel a kereszténységet.

– Ő először a kommunistákkal volt?

– Igen, őket követte. És csak miután az ő útjukon járt, és nekik dolgozott a Viet Minh-idők[39] kezdetétől fogva, utána vette fel ezt a kereszténységet. És miután felvette, nem tudom, mit követett el, hacsak az nem volt a vétke, hogy megtért, mindenesetre az „amerikaiak" elfogták és börtönbe vetették. Nem tudom, mi volt a vétke, az, hogy felvette a kereszténységet, vagy inkább az, hogy a kommunisták útján járt…

– Az amerikaiak fogták el?

– Azok a vietnámiak, akik az amerikaiak oldalán voltak.

– De hát miért fogták el?

– Nem tudom, nem tudom, de velem egy időben volt börtönben. Ő is ott volt. De nem tudom, hogy mi miatt.

– Szóval őt nem a kommunisták nyírták ki, hanem az amerikaiak.

– Nem! Ő először [kiszabadult és] hazament. És miután ki, és hazaengedték… Én 1961-ben mentem haza, akkor engedtek ki, ő meg 1962-ben, akkor szabadult. Hogy mit csinálhatott ezután, nem tudom, de ezek a kommunisták kinyírták.

– Tényleg? Hol?

– Itt, Ruang faluban.

– Ők [a megtért brúk] akkor mind itt Ruang-ban voltak?

[39] A Viet Minh a *Việt* Nam Độc Lập Đồng *Minh* Hội, azaz a „Liga Vietnam Függetlenségéért" rövidített formája, kommunista politikai szervezet. 1941-ben alakult meg, Japán 1945. augusztusi kapitulációja után megnyerte a választásokat, és kinyilvánította az ország függetlenségét. Az első indokínai háború (1946–1954) és Vietnám kettéosztása (1954) után a Viet Minh átvette az ellenőrzést az északi országrész felett. *Khỡi Sarâng* a kifejezést itt az észak-vietnámi állam és kormányzat megnevezésére használja.

– Igen, [*achuaih* Miller] háza ott volt, ott élt, amikor megharagudtak rá emiatt a kereszténység miatt. És egy vietnámi, csak vietnáminak mondjuk, de valójában mindkét oldalra dolgozott, egyrészt a kommunistáknak, másrészt az amerikaiaknak, ez a kommunista behatolt oda. [A kommunisták meg] szétlőtték a házát, ezt az amerikai házat. Addig lőtték, míg szét nem rombolták.[40]

– Várj, most kiről van szó?

– A kommunisták lőtték szét.

– Nem úgy értem. Most kiről beszélsz? Egy amerikairól? Kinek a háza volt?

– Az amerikaié. Most azokról beszélek, akik keresztények lettek, és Jézust követték. Aztán a kommunisták lerombolták az ő [*achuaih* Miller] házát. Még az autóját is tönkretették.

– Hol?

– Annak idején vietnámiul úgy hívták, hogy a Ba Trang-i piac. A Ba Trang-i piac.

– Ez ugye ma Xom faluhoz van közel?

– Igen, közel oda, Ruang falu alatt. Most vietnámiak laknak ott. Csupa vietnámi. Brú nincs ott senki sem, de régen sem laktak ott.

– Szóval [akiről beszélsz,] az egy amerikai volt, Jézus követője, és a kommunisták kinyírták?

– Nem nyírták ki!

– Rálőttek…

– Igen, a házát lőtték, rommá lőtték a házát.

– És meghalt?

– Nem, nem halt meg. Tönkretették az autóját is. Kiégett.

– És akkor ő hova ment? Elment haza?

– Nem tudom, hova ment, miután lerombolták a házát, azt hiszem, felment Khe Sanh-ba ez az *achuaih* Miller.[41] De nem tudom.

– Az előbb még azt is mondtad, hogy emlékszel egy bizonyos ông Cha-ra[42] [Mauvais atyára]. Ő ki volt?

– Az egy francia volt!

– Francia? Ez egy időben volt *achuaih* Millerrel?

– Nem tudom, melyik volt előbb, *achuaih* Miller vagy ông Cha.

– Ha nem tudod, hát nem tudod, nem fontos! De azt mondtad, hogy emlékszel a nevére.

– Igen, ez igaz. Ông Cha-nak hívták.

– Te láttad őt?

– Láttam, persze hogy láttam.

– Neki is volt háza Khe Sanh-ban?

[40] Miller házának lerombolásáról nincs semmi más forrásból adatom.

[41] Valójában csak itt derül ki a kontextusból világosan, hogy eddig is Millerről volt szó! Ruang falu mindössze néhány kilométerre van Khe Sanh-tól.

[42] *Ông Cha* Mauvais atya vietnámi neve volt.

– Igen, igen, volt ugyan egy háza Khe Sanh-ban, de valójában Đông Hà-ban lakott, Quảng Trị-ben, nem tudom hol, de feljárt rendszeresen Khe Sanh-ba.[43]

– Neki is volt itt egy háza, amit Jézusnak csinált? Hogyan is mondjátok ezt brúul?

– A vallás háza [brú: *dống daoq*]. Ő rendszeresen feljárt Khe Sanh-ba, iskolát (vietnámi: *trường*) csinált ott, ahol tanítás [vietnámi: *học*] folyt. *Achuaih* Millerrel jártak fel, és házat építettek [vietnámi: *xây*], hogy a brúknak legyen hol tanulniuk írni-olvasni. Aztán ez úgy volt, hogy az ő, ông Cha háza, ahol lakott, Arêng faluban volt, közel az én házamhoz, de én nem jártam hozzá, mert én akkoriban katona voltam.

– Mi volt ennek a falunak a neve, Arêng?

– Igen, Takỗngben.

– Ja, a reptérnél!

– Igen. Ott volt a háza. Aztán ahogy Takỗng széléhez értél, ott volt egy másik ház, amit úgy hívtak, hogy Bà Xơ[44] háza.

– Jé, ez egy nő volt?

– Igen. Az ő házának bádogteteje volt, a házfal mentén végig üveg, a ház hosszú volt, nagyon hosszú, akkora, mintha innen, az én házamtól *achuaih* Tuông házáig húzódna, nagyon nagyra csinálták.

– És akik felvették a kereszténységet, azok ott tanultak?

– Nem tudom, nem tudom, mit tanácskoztak ott.

– Nem, nem tanácskozást kérdezek,[45] hanem hogy ott tanultak-e írni, ott tanulták-e a brú írást?

– Ott a brú írást is, meg a vietnámi írást is tanulták. Mindkettőt. De abban a házban, amiről beszéltem, ebben az üvegezett házban nem tanultak. Az iskola földre épített épület volt. Ennek a teteje bádogból volt, a házfal meg cementből. Tudod, hogy mi az a cement? Abból volt a ház fala.

– Cement? Az ugye olyan, mintha kő lenne?

– Igen, cement. És ông Cha részben itt lakott, ebben a házban. De ott tartották a rizst is meg a ruhákat is, ahol ő lakott, és ő ebben a házban tanított [vietnámi: *dại học*]. Az igazi háza valójában lent volt a síkságon, de egyfolytában úton volt a két hely között. Visszament a síkságra [majd feljött a hegyre]. Az úton

[43] Mauvais atya 1950 és 1958 között a Đông Hà alatt pár kilométerrel fekvő Diên-Sanh-ban volt plébános. Franciaországi szabadsága (1959) után a közvetlenül a 17. szélességi fok mellett lévő Van-Thiên állomásra kéri át magát. Amikor 1965-ben az észak-vietnámi csapatok beveszik a falut, Mauvais a lakosokkal együtt elmenekül onnan. Ezután kerül Khe Sanh-ba. Vagyis ő ugyan valóban a tengerparton tevékenykedett, de kevéssé valószínű, hogy oda-vissza járt volna Khe Sanh és a tengerpart között 1965 előtt. Valószínű, hogy innentől kezdve *Khỗi Sarâng* már összekeveri a különböző szereplőket, s több alakot olvaszt össze eggyé.

[44] A szó a vietnámi *bà* 'asszony' és a francia *soeur* 'nővér' szavak összetétele, és a katolikus apácák megnevezésére szolgál *Khỗi Sarâng* történetében.

[45] Rosszul ejtettem a vietnámiból kölcsönzött *học* szót, és tanácskozás, *họp* lett belőle. Ezért *Khỗi Sarâng* félreértette.

aztán találkozott persze a kommunistákkal is időnként, de nem fogták el, mert akkor még… nem fogták el, mert ông Cha idegen országbeli [vietnámi: *(người) nước ngoài*] ember volt, francia, akinek volt orvossága. Így aztán a kommunisták, amikor összefutottak vele, kértek tőle, ők is kértek tőle orvosságot. Neki is volt autója.

– És a kommunisták is kaptak tőle orvosságot?

– Igen, kaptak. És azok a kommunisták őt is instruálták (brú: *hõp* < vietnámi: *họp* 'tanácskozás'), ha találkoztak vele. Senki nem bántotta. De akkoriban én sem őt, sem – ahogy mondtam – *achuaih* Millert nem ismertem [nem voltam vele kapcsolatban]. Nem bizony! És aztán, amikor megkezdődött Khe Sanh ostroma, ő elmenekült. Hogy ő ment-e el még korábban, vagy menekülnie kellett a harcok idején, nem tudom. Hogy a harcok idején menekült-e el, nem tudom.

– Most kiről beszélsz, ông Cha-ról vagy *achuaih* Millerről?

– Ông Cha… *Achuaih* Miller a harcok idején menekült el.[46] Amikor a harcok folytak, ő repülőre szállt. Hogy ông Cha-val mi történt, nem tudom. Vajon ő is repülőre szállt-e, nem tudom. De, mégiscsak, ő is repülőre szállt, ott, a takõngi repülőtéren. A házában meg ott maradt minden, a sok bakancs, ruha, meg még rizs is! Én benéztem a házába, amikor a kommunisták már összecsaptak velük [az amerikaiakkal], bementem oda, mások elmenekültek, de én bementem, és magamhoz vettem egy pár bakancsot. Ez ilyen magasra feljött, bőrből volt, itt meg csat volt rajta…

– *(Bemondom magyarul:)* Tehát majdnem térdig érő, ilyen izé, csatos csizma volt.

– Egész addig viseltem, amíg Cam Lộ-ba mentem le. Annak idején egy vietnámi négyezret akart adni érte, de nem adtam el. Nem adtam el, pedig az a vietnámi négyezret adott volna érte! – Akkor senkinek nem volt francia bakancsa!

– És hozzád hasonlóan mások is vettek magukhoz valamit a házából, vagy nem tudtak bemenni oda?

– Ugyan már, miért ne tudtak volna bemenni, hisz elmenekült már mindenki, rakásra hullottak (vietnámi: *tha hồ* = 'tetszés szerint') az emberek, mindenki vitt, amit ért! Volt, aki rizst vitt onnan magával, volt, aki bármi mást, hisz már ott hagyták az egészet, és elmenekültek!

– És mivel ott maradt mindez, ti rögtön érte mentetek?

Igen, a barátaim azonnal odamentek, én kicsit később, és nem vittem el magammal semmi különöset, nyugtalan voltam, féltem, hogy ott veszek én is. Fent a repülőgépek, onnét meg a támadó kommunisták, bum-bum mindenünnen, szóval nyugtalan voltam, mindössze azt az egy bakancsot hoztam el.

[46] *Khõi Sarâng* ezt helyesen tudja. Mint láttuk, Millerék az utolsók között voltak, akik elhagyták Khe Sanh-t 1968-ban.

– Ez rendben is van, nagy kár, ha mindez kárba vész! Hisz ők már ott hagyták!

– Amit ott hagytak, a kommunisták azonnal magukhoz veszik. Ki más lenne, mint ők, akik magukhoz veszik ezeket a dolgokat? Ha például ma elmenekülnek [az amerikaiak], másnap, harmadnap, de legkésőbb negyednap mindenki elmenekül onnan. És minden a kommunisták ölébe hull. Ông Cha holmijaival is ez történt. És miután lemenekültünk Cam Lộ-ba, majd onnét átmentünk Kũa-ba (Cùa[47]), ott volt ő is velünk. *Achuaih* Millert elvesztettük szem elől. Ông Cha viszont ott volt Kũa-ban.

– Ő ott maradt veletek Kũa-ban. És amikor hazajöttetek onnét, és az Adũt hegyre mentetek lakni, elváltatok egymástól.

– Vele [Mauvais atyával] a következő történt. Ông Cha ott lakott velünk Kũa-ban. És amikor a kommunisták behatoltak oda, hogy harcoljanak… nem vele, hanem megint csak velünk, brú emberekkel, akik az amerikaiaknak szolgáltunk, szóval behatoltak… a vietnámiak, ezek a vietnámi kommunisták figyelmeztették őt már korábban, hogy ne imádkozzék. És amikor behatoltak, ő csak imádkozott, megállás nélkül imádkozott! A lövések egyre csak puffogtak, bum-bum, folyt a harc az erődért, ő meg folyvást csak imádkozott a házában. És akkor a kommunisták kilőttek a házára egy gránátot [‘töltényt’], akkorát, mint ez a gyümölcs, itt ni! Leégett a háza! Kiégett a kocsija is, ő maga is megsebesült. Kora reggel lement a kórházba *(bệnh viện),* nem tudom, ez pontosan merre volt, de lement oda…[48]

– Ez melyik évben is volt Kũa-ban? 1968-ban?

– 1970 körül lehetett. 1970 vagy 1971.[49] Valahogy így, akkor már folyt a harc ott. 1972-re aztán már igazi nagy háború volt. Szóval, amikor lement a kórházba… *(eltűnődik)* még valaki jött, amíg ő ott maradt a kórházban, az a másvalaki jött [helyette],[50] én nem láttam őt többé. Nem mentem többé arrafelé, nem mentem a háza közelébe, és nem tudom azóta sem, hogy valaki is kitatarozta volna a házát, amióta lerombolták. De ha megkérded, hogy meghalt-e ông Cha, azt válaszolom, hogy nem! Él még, nem halt meg.[51] Már meggyógyult. A kocsija viszont kiégett.

– Ez után már többé nem láttátok őt?

[47] Cùa a vietnámi, Kũa a brú írásmód.

[48] *Khỡi Sarâng* e történetben nyilvánvalóan két misszionárius alakjából gyúr össze egyetlen alakot: Mauvais atya történetében Neyroud atya megsebesülését mondja el.

[49] Mint azt Neyroud atya életrajzából tudjuk, a támadás 1970. augusztus 27–28-án történt, ekkor sérült meg. Még abban az évben repatriálták Franciaországba.

[50] Ez a „másik” csak Mauvais atya lehet – s ebből látszik, hogy a két főszereplőt *Khỡi Sarâng* összekeverte: Mauvais valójában korábban érkezett a brúk közé, mint Neyroud, akit viszont megsebesülése miatt 1970-ben repatriáltak Franciaországba, s utána már senki nem érkezett a brúk közé.

[51] *Khỡi Sarâng* megérzése (vagy talán hírei?) jó volt: Mauvais atya Vietnámból való kiutasítása után 1976 és 1988 között Mauritiuson szolgált, majd 1988-ban tért haza Franciaországba, ahol 1991-ben halt meg.

– Nem, már nem jött el [közénk], egy barátja[52] jött helyette. De tudod, én keveset jártam oda, ông Cha – ông Che házába, én nem akartam megtérni-megtörni,[53] hogy így mondjam. Bà Xơ is kérdezte, „hogyhogy te nem akarsz megtérni, az apád meghalt, ha felvette volna a kereszténységet, imádkoztunk volna érte, és akkor ő nem halt volna meg". „Elég legyen már, nehogy már attól, hogy imádkozom, ne haljon meg! Hát hol vannak a ti apáitok?" Így aztán, mint mondtam, Bà Xơ nem is szeretett engem látni. „És hol vannak azok az emberek, akik mindig imádkoztak? Ők nem haltak meg? Nekik nincs végük? És hol vannak a nagyapáitok, akik segítenek titeket? Mind élnek, ugye!? És mind felvették a kereszténységet!" – ilyeneket beszéltem. „Az én apám azért halt meg, ugye, mert én nem tértem meg!?" Mondom, ezek a keresztények egyáltalán nem szívesen láttak engem! Az a Bà Xơ és azok, akik ông Cha-nál vették fel a kereszténységet. Egyszer beteg voltam, maláriás, és a feleségem elküldött érte, hogy adjon egy injekciót[54] nekem. Az egész lábam érzéketlen volt. Kijött, hogy az injekciót beadja, az egyik oldalról is adott egyet, meg a másik oldalról is… Mennyibe is került ez nekem? Ezerötszázba, annyiba került az az orvosság. És akkor mondtam neki, hogy az apám már meghalt, mert kérdezte, hogy hol van. Mondom, „már meghalt". „És mikor halt meg?" „Nemrég." „Hogyhogy nem jöttél imádkozni érte?" – mondta. „Ha imádkoztál volna, az apád nem halt volna meg." Mire én: „Hát ti, akik imádkoztok, a ti szüleitek hol vannak?" [Együtt nevetünk.] Az apátok és a nagyapátok még él? Ép és egészséges? És az a sok ember, aki imádkozik! Hogyhogy ők mégis meghaltak?

– És mit válaszolt erre?

– Megharagudott rám. „Pfuj, hogy te mindig ilyeneket beszélsz! Micsoda ember vagy te, hogy lehetsz ilyen buta!"

– Ő a buta, te viszont igazán okos vagy! Nagyon emlékeztem erre a történetre még tavalyról, ezért is kérdeztem! Vidám dolog veled beszélgetni!

– 1971-ig még folytak a harcok, és 1972-ben, még a harcok idején elszakadtunk egymástól. *Mpơaq* Ayưn lement vele [Millerrel? Ông Chá-val?[55]] oda [délre?], Bà Xơ-ékat elbúcsúztatták, a vietnámi kommunisták hazaküldték [kiutasították][56] őket…

– Hova?

[52] Ld. a 45–47. lábjegyzeteket.

[53] *Khõi Sarâng* itt az ázsiai monoszillabikus nyelvekből (és a biszillabikus brúból is) ismert költészeti fogással él: alliteráló/rímelő szópárokat képezve kétszer is gúnyosan elváltoztatja a neveket/szavakat egy-egy magánhangzóval, evvel is jelezve a lenézését. Ezzel a fogással az interjú során máskor is élt.

[54] Brú: *tĩem* < vietnámi: *tiêm*.

[55] Az „ő"-re ismét nincs kapaszkodó, K. sem tudta eldönteni, hogy kire vonatkozik

[56] Mint tudjuk, Mauvais atyát, akárcsak az összes idegen hittérítőt, Saigon eleste (1975. április 30.) után, 1975 szeptemberében a vietnámi kommunista kormányzat kiutasította Vietnámból.

– Lefelé, délre, ahova a barátaik mentek, oda menjenek ők is, nem akadályozzák meg.[57] De a Bà Xơ-ékat nagyon utálták ám ezek a kommunisták…

– Az mit jelent, hogy „utálták”?

– Lőttek rájuk, lőttek.

– És miért utálták őket?

– Nem tudom. De amikor bevonultak Pleiku-ba és Ban Me Thuot-ba, sokakat megöltek közülük.

– Akik protestánsok voltak, azokra nem haragudtak?

– Nem tudom, hogy azokra, akik protestánsok voltak, haragudtak-e, vagy nem, ezt nem tudom. De hogy a Bà Xơ-ék közül sokakat lelőttek, amikor Ban Me Thuot-ba bevonultak, azt a barátaimtól hallottam.

– Várj csak, itt, ezen a vidéken a brúk protestánsok *(Tin lành)* voltak inkább, vagy Bà Xơ-k, melyikből volt több?

– Én nem tudom, hogy melyik vallásba *(dauq)* tartoznak a Bà Xơ-k és a protestánsok. Én láttam mindegyiküket, akik közéjük térnek, mind imádkoznak, mind a két vallásban. Amikor a brúk Kũaq-ban laktak, a Bà Xơ vallásbeliek, ông Chaék egy külön ág (‘ház’) voltak, amikor imádkoztak, és a protestánsok is egy külön, másik ág voltak. Azt mondták, az a vietnámi, aki a [protestáns] lelkész volt, és aki a legfőbb főnökük volt, annak nem volt füle.[58]

– Hiányzott a füle?

– Igen, le volt szakadva. Nem tudom, mi történt vele, mi vághatta le. *(Bemondom magyarul: Kiszakadt a füle.)* Vajon a kommunisták vágták le neki? Nem tudom, de mindenesetre hiányzott az egyik füle.

– Tényleg az egész füle hiányzott?

– Igen. A füllyuka még megvolt, de a teljes fülkagylója hiányzott. Aztán úgy is hívták egyszerűen ezt a vallást, hogy a ‘félfülű vallás’, de hallottam, hogy vietnámiul ezt a vallást protestánsnak *(Tin lành)* nevezték.

– Félfülű vallás!?

– Igen, így mondták, hidd el nekem. Én mindezt a saját szememmel láttam, de én nem álltam közéjük…

[57] *Khõi Sarâng* itt most megint összekever két dolgot: a misszionáriusok dél felé való menekülését Saigon eleste előtt, illetve 1975. szeptemberi kiutasításukat.

[58] Ez a félfülű lelkész, mint tudjuk, Bùi Tấn Lộc, akiről érdekes módon csak itt, az interjú végén esik szó. Az ő megnevezésére *Khõi Sarâng* – nyilvánvalóan nem véletlenül – a vietnámi *mục sư* ‘lelkész’ szót használta. A katolikus misszionáriusokat csakis vietnámi szóval emlegette, „ông”-ként / „ông Cha”-ként (Mauvais), amikor pedig Millerékről szólt, következetesen az *achuaih* kifejezést használta. Mint emlékszünk rá, Bùi Tấn Lộc füle 1953-ban, Trà My-ban sérült meg bombatámadás következtében.

Hittérítés és lokális reflexiók

Az interjúrészlet ezzel véget ér. *Khõi Sarâng* a tizennyolc és fél órányi beszélgetés során ugyan itt-ott visszatért még a fenti szereplőkre és eseményekre, tovább árnyalta a képet, lényegesen azonban nem módosított a mondottakon. Visszaemlékezése, mint minden visszaemlékezés, szubjektív. Egy olyan ember szól benne a kereszténységről, az evangelizációról, a hittérítőkről, akit nem érintett meg e vallás üzenete, a krisztusi szeretet, akit nem nyűgözött le a hittérítők hozta euroamerikai anyagi kultúra és gazdagság, a misszionáriusok személyisége és példája. Meglehet, *Khõi Sarâng* nem volt fogékony minderre. Ám életét – mint azt személyes tapasztalataimból és élettörténetéből tudom – ettől függetlenül a szeretet, az önfeláldozás, a másokért és önmagáért való helytállás vezérelte, vallásra való tekintet nélkül. A kép nyilván más lenne, ha maga is megtért volna, és többek között saját megtérését mondta volna el. A hangnem ez esetben tisztelettudó és szeretetteljes, a lelki és érzelmi azonosulás feltétel nélküli lett volna – a (keresztény) vallás más fényben tűnt volna fel.

Akkor hát miért fontos mégis ez az interjú-részlet? Mire jó, mi az az új, amit megtudunk belőle, milyen szempontokkal gazdagítja eddigi ismereteinket? Véleményem szerint mindenekelőtt arra világít rá éles fénnyel – s e tekintetben unikális –, hogy a térítettek hogyan látták a térítőket. Hogyan hatott rájuk ez utóbbiak világa, mennyire voltak meggyőzőek az érveik, milyenek voltak a térítés érdekében bevetett „cseleik", vonzó volt-e a személyes példájuk? Mint láttuk, *Khõi Sarâng* vitathatatlan intelligenciája, ragyogó vitakészsége, racionális gondolkodása és örök kétkedése – racionalitás és kétely a brú vallástól amúgy sem idegen! – bevehetetlen várnak bizonyult a hittérítők számára. „Ha imádkoztál volna, az apád nem halt volna meg." „Hát ti, akik imádkoztok, a ti szüleitek hol vannak?" – vágott vissza, s ez elég volt ahhoz, hogy – további érvek híján – elhallgattassa a téríteni szándékozókat; egyúttal persze „ki is érdemelte" miatta a „buta" jelzőt. Emlékszem, egyszer engem is ugyanilyen riposzttal „győzött le" egy vitában: a húsvágó deszkát szerettem volna használat után megtisztítani. *Khõi Sarâng* érdeklődéssel figyelt, majd megkérdezte, hogy miért fáradozom. Zavartan próbáltam magyarázni neki valamit – hogy meg ne sértsem vele – a tisztaságról, a bacilusok és a gyakori gyomorrontás és hasmenés közötti összefüggésekről, amikre az orvosságot akkoriban épp tőlem kapta. Ironikus mosollyal villámgyorsan nekem szegezte a kérdést: „Ti mindig elmossátok a húsvágó deszkát"? Igenlő válaszomra tovább folytatta: „És neked volt már hasmenésed?" Újabb igenemre azonnal előállt a szentenciával: „Akkor a kettő között nincs összefüggés." Mit tehettem? Elmosolyodtam, letettem a húsvágó deszkát, s tudomásul vettem, hogy barátom az érveléstechnikában legyőzhetetlen! A lemezjátszóról felhangzó brú „Atyaisten" hangjáról ugyan *Khõi Sarâng* érezhetően megilletődötten

beszélt, ám sokkal inkább a technikai csoda, mintsem a vallás üzenete volt az, ami lenyűgözte. Amikor kellett, nem esett nehezére elmennie az apácákhoz orvosságért, de ez a kapcsolat színtiszta üzleti kapcsolat volt a számára, az orvosságért amúgy is fizetnie kellett. Meggyőzni nem tudták, másra pedig nem volt szüksége tőlük. Ennie mindig volt mit, szorgalmáról közismert volt a brúk között (a neve is ezt jelenti: „szorgalmas feleségkapó", s egykor valóban így hívták), később pedig amerikai zsoldosként amúgy is jól keresett, mindenhez hozzájutott, amire szüksége volt. Független személyisége nehezen bírta az alá-fölérendeltséget, az istennek való alávetettség, a feltétlen alázat gondolata idegen volt tőle, egalitárius gondolkodásmódjával a kereszténység értékrendje nem volt összeegyeztethető.

Az interjú ugyanakkor még egy szempontból érdekes és fontos történeti dokumentum: az 1960-as, 70-es évek fagyos politikai és ideológiai miliőjének hű lenyomata. Valljuk be, ez a kép a kommunizmust és/vagy a szocializmust egykor megélt minden kelet-európai olvasó számára ismerős! A történetből sugárzik a kegyetlenség, a gyűlölet és a félelem, s noha mindez lehetne a Vietnámban közel negyedszázadig tartó polgárháború (1954–1975) következménye is, ami ebből a kereszténységgel kapcsolatos, mindenekelőtt a kommunista ideológiának tulajdonítható. A kommunista hatalom vallásgyűlölete nem vietnámi sajátosság. Vietnámban mindazonáltal a hittérítés megítélése ettől függetlenül is igen negatív volt, a gyarmatosítás kezdetétől fogva „hazaárulásnak" tekintették, mivel a megtérteket elsődleges lojalitásuk immár nem a vietnámi császárhoz vagy az államhoz, hanem a (katolikus) egyházhoz fűzte; ez a politika valójában a mai napig nem változott. A félelem tehát *Khõi Sarâng* esetében igencsak indokolt volt. Indokolt azért, mert olyan témáról beszélt, amelyről a kommunista hatalom tudni és hallani sem akart, tabutéma volt. Indokolt azért, mert a keresztényekkel, mint láttuk, ez a hatalom sohasem bánt kesztyűs kézzel, s az atrocitásokról tudósítva *Khõi Sarâng* valójában „kiadta őket". És végül indokolt azért is, mert *Khõi Sarâng* egykor ezzel a hatalommal szemben harcolt fegyveresen, az amerikaiak oldalán, és jóllehet nem volt keresztény, mégis „áruló" lett. (Elvileg legalábbis, hisz ne feledjük, hogy korábban több mint két évtizedig épp a másik oldalon, az északi csapatokén harcolt, amiért a háború után kitüntetést is kapott.) Láttuk: időnként még tőlem is félt, nem tudhatta, nem élek-e vissza egyszer, akár véletlenül is, a rám bízott titkokkal. Amikor és ahogy egy látszólag ártalmatlan történetnél kiszólt, mondván, „De ha ezt a Viet Cong meghallja, kinyírnak", mindennél sokatmondóbb. Ki tudja, mi mindent tudott volna még elmesélni, ki tudja, mi volt még benne, amit – őszinte és mély barátságunk ellenére is – elhallgatott előlem? Ezt a világot, ezt a történelmet, ezeket a félelmeket és ezeket a viszonyokat mi sem szimbolizálja találóbban, mint az általa (és a brúk által) a protestantizmus megnevezésére kitalált „félfülű vallás" kifejezés!

Bibliográfia

Anonim szerző (2016): „Mục Sư Bùi Tấn Lộc”. Hội Thánh Tin Lành Chi Hội Ea Hiu. [Az Ea Hiu-beli Protestáns Egyházközség honlapja.]
https://hoithanhtinlanheahiu.wordpress.com/2016/10/29/muc-su-bui-tan-loc/ (letöltés ideje 2017.03.09.).
Brú Biblia (1981): *Parnai O Tê Yiang Sursi: Pún Atong Tê Ngê Yê-su Crit.* Kinh-Thánh Tân-Uoc, Tiêng Bru.
Bùi Tấn Lộc (1961): Creation and Flood in Bru Legend. *Jungle Frontiers*, XIII: 8. (Summer).
Dufourcq, Élisabeth (2009): *Les aventurières de Dieu.* 2. kiad. Paris, Perrin.
Gobillot, René (1938): *Les Sœurs de Saint-Paul de Chartres.* Paris, Grasset.
Goyau, Georges (1935): *Une fondatrice d'institut missionnaire. Mère Marie de la Passion et les franciscaines missionnaires de Marie.* Paris, Éditions Spes.
Hickey, Gerald Cannon (1982): *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands 1954–1976.* New Haven – London, Yale Univ. Press.
Hickey, Gerald Cannon (1993): *Shattered World: Adaptation and Survival among Vietnam's Highland Peoples during the Vietnam War.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Hickey, Gerald Cannon (2002): *Window on a War: an Anthropologist in the Vietnam Conflict.* Lubbock, Texas Tech University Press.
Hoàng Tuê (főszerk.) (1986): *Sách hoc tiêng Bru Vân Kiêu.* [Brú – vân kiêu tankönyv.] Hà Nôi.
Kutler, Stanley A. (ed.) (1996): *Encyclopedia of the Vietnam War.* New York, Macmillan.
Leveau, Arnaud (1996): *Les Amantes de la Croix et l'*Évangé*lisation du Vietnam, des origines de la congrégation* à *1975.* Université Paris X, UFR d'Histoire, Mémoire de D.E.A.
Miller, Carolyn Paine (1964): The Substantive Phrase in Brôu. *Mon-Khmer Studies,* I: 63–80.
Miller, Carolyn Paine (2016) [1977]: *Captured!* 3. kiad. Kindle Edition, 2016. [1. kiad. Christian Herald Books, Chappaqua, New York, 1977; 2. kiad. Wycliffe Malaysia, Subang Jaya, Selangor, Malaysia, 2005.]
Miller, Carolyn P. – Nuan (1974): *Bru – Viet – Anh. Bru Language Lessons*. Sai-Gon, Vien Chuyen Khao Ngu Hoc.
Miller, John D. (1964): Word Classes in Brôu. *Mon-Khmer Studies,* I: 41–62.
Miller, John D. (1967): An Acoustical Study of Brôu Vowels. *Phonetica,* 17: 149–177.
Miller, John D. (1972): Bru Kinship. *Southeast Asia,* Vol. 2. N° 1. (Winter): 62–70.
Miller, John D. – Carolyn P. Miller (1963): *Brou – English – Vietnamese Dictionary.* Summer Institute of Linguistics. 2 microfiches, N° 80-00333, 195 p.
Miller, John D. – Carolyn P. Miller (1971): *Bru Culture-Folklore Reader.* Summer Institute of Linguistics. 2 microfiches, N° 76-0089, 186 p.

Miller, John D. – Carolyn P. Miller (1976): *Bru Vocabulary*. Summer Institute of Linguistics. 3 microfiches, N° 76-0033, 84 p.
Miller, John D. – Carolyn P. Miller (1977): *Bru Ethnographic Texts*. Summer Institute of Linguistics. 1 microfiche, N° 79-0049.
Miller, John D. – Carolyn P. Miller – Eugenia Johnston et alii (1976): *Bru Phonemes, Psychophonemics, Word Lists*. Summer Institute of Linguistics. 3 microfiches, N° VD 41-12/15/71.
Miller, John D. – Carolyn P. Miller – Richard L. Phillips (1976): The Bru Vowel System: Alternate Analyses. *Mon-Khmer Studies*, V. 203–217.
Murphy, Edward F. (2003): *The Hill Fights: The First Battle of Khe Sanh*. New York, Random House.
Nalty, Bernad C. (1973): *Air Power and the Fight for Khe Sanh*. Washington D.C., Office of Air Force History, U.S. Air Force.
Nguyễn Trắc Dĩ (1972): *Cuộc di dân sắc-tộc Bru từ Quảng Trị vào Darlac*. [A brúk áttelepítése Quảng Trị-ból Darlac-ba.] Saigon. Bộ Phát-Triển Sắc-tộc Ân-Hành.
Nguyễn Văn Bình (Mục sư) (2011): Lịch sử 100 năm Tin Lành Việt Nam. [A vietnámi protestáns egyház 100 éves története.] Đuốc *Thiêng,* 104.
http://tinlanhparis.com/DT/DT2011/DT104/dt104_b6.html (letöltés ideje 2017.03.09.).
Phu Hoang Le (1972): *A Short History of the Evangelical Church of Viet Nam (1911–1965)*. Unpublished PhD, New York University.
Pidor, Robert (1982): *The End of the Line: The Siege of Khe Sanh*. New York, Norton.
Prados, John – Stubbe, Ray W. (1991): *Valley of Decision: The Siege of Khe Sanh*. Boston, Houghton Mifflin.
Shore, Moyers W. H. (1969): *The Battle for Khe Sanh*. Washington: Historical Branch, G-3 Division, Headquarters, U.S. Marine Corps. (Paperback: Government Reprints Press, 2001.)
Tucker, Spencer C. (ed.) (2011): *The Encyclopedia of the Vietnam War*. I–IV. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England, ABC Clio.
Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois*. (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.
Vaudon, Jean (Chanoine) (1927): *Histoire générale de la Communauté des Filles de Saint-Paul de Chartres, enseignantes, hospitalières, missionnaires*. Paris, éd. Téqui, édition en trois tomes.
Vaudon, Jean (Chanoine) (1931): *Les Filles de Saint-Paul en Indo-Chine*. Chartres, éd. procure des Sœurs de Saint-Paul de Chartres.
Vương Hữu Lễ (1997): *Từ Điển Bru-Việt-Anh. / Saráq Parnai Brũ-Yuan-Anh. / A Bru-Vietnamese-English Dictionary*. Huế, Nhà Xuất Bán Thuận Hóa.
i=gmTFWIfjBMi3UaeftsgH#imgdii=KlNcxqgHKtv1SM:&imgrc=CPtk6jRF7ge3UM: (letöltés ideje 2017.03.12.)

• TEREPMUNKA ÉS TÖRTÉNELMI EMLÉKEZET POLITIKAI REZSIMEK HATÁRÁN

Magyarország és Vietnám. Terepmunkám társadalmi-politikai és történelmi kontextusa

„1985 és 1989 között, előnyt kovácsolva egy helyzetből, amelynek addig csak a hátrányait ismertem, nevezetesen hogy egy kelet-európai »kommunista« országban születtem és éltem 37 éves koromig, terepmunkát végezhettem a közép-vietnámi brúk között" – így hangzik *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois* (Az eltűnt brúk. Egy közép-indokínai hegyi törzs nyomában) című könyvem első sora (Vargyas 2000: 9, saját fordítás). Kelet-európai/„kommunista"[1] kutató egy délkelet-ázsiai „kommunista" országban… „csiklandós" téma (külföldi) olvasóim, antropológus kollégáim számára! Pedig a történet viszonylag egyszerű, jóllehet valóban nem átlagos, és különféle okok miatt – ha nem is elhallgatott, ám – egyelőre minden részletében el nem mondott. Az alábbiakban saját helyzetemre, „pozicionalitásomra" fogok reflektálni egy általam 1989-ben magnóra vett, 18 órányi brú életút-interjú történetének és viszontagságainak tükrében: arra, hogy „kelet-európai" (másképp: „szocialista", „kommunista", „szovjet-" vagy „keleti blokkbeli" stb.) antropológusként *hogyan* végeztem kutatómunkát egy délkelet-ázsiai „baráti" kommunista országban. Körvonalazva azokat a hatalmi-politikai kényszereket és kereteket, amelyekkel akkor és azóta is meg kell(ett) küzdenem, illetve rájuk adott válaszaimat és megoldásaimat, írásomban egy „testvéri" kommunista országban végzett antropológiai terepmunka „belső" vagy „körön belüli" nézetét kísérelem meg felvázolni – kitérve egyben a totalitárius országokban végzett kutatás néhány alapvető kérdésére, úgymint ideológiai gyanú *versus* bizalom, cenzúra vagy öncenzúra, a megszerzett információ kiadásának veszélyei és etikája, és végül – legfőképp – mindenkori helyi/vietnámi kollégáinkhoz/partnereinkhez/asszisztenseinkhez fűződő viszonyunk, a barátság ereje.

Mindenekelőtt rövid történelmi-politikai kitérőt szükséges tenni azért, hogy magyar és vietnámi viszonylatban egyaránt kontextusba helyezzük terepmunkáim időszakát, az 1985–1989-es, illetve a 2006–2007-os éveket. Magyarország, „a szovjet/szocialista koncentrációs tábor legvidámabb barakkja" vagy

[1] A „kommunista" szót azért használom idézőjelben, hogy emlékeztessek arra a – felületes gondolkodók által gyakran elkövetett – hibára, hogy egy kommunista ország állampolgárának lenni nem jelenti automatikusan azt, hogy valaki maga is „kommunista". Jóllehet a „keleti blokkbeli" Magyarországon születtem, személy szerint soha nem voltam kommunista, még csak szocialista sem, nem voltam az MSZMP tagja, és nem viseltem soha semmiféle politikai szervezetben tisztséget.

másképp a „gulyáskommunizmus”[2] országa, a szovjet csapatok általi felszabadítása/megszállása (1945) következtében 1949–1989 között a kelet-európai szocialista övezetbe tartozott. 40 évi közvetlen szovjet politikai-gazdasági befolyás után a Magyar Népköztársaság 1989-ben szűnt meg létezni, amikor is a szovjet peresztrojkát követő demokratikus átalakulás nyomán 1989. október 23-án kikiáltották a (harmadik) Magyar Köztársaságot.[3] Az 1945 óta „ideiglenesen” Magyarországon tartózkodó szovjet csapatok nem sokkal ezután elhagyták az országot. Első terepmunkám Quảng Trị tartományban[4] épp ebben az időszakban, a „rendszerváltás/rendszerváltozás” környékén zajlott. „Szocialista” időkben kezdődött, és amikor a „szocializmus” véget ért Magyarországon, én még Vietnámban voltam, a terepen.[5]

Vietnámban a vietnámi háború illetve az ország újraegyesítése 1976-ban általános politikai keményedéshez vezetett. Az 1976–1989-os évek kivételesen terhesek voltak ideológiai, politikai és gazdasági tekintetben egyaránt: teljes politikai bezárkózás, általános ellenségesség és/vagy fóbia a „külföldiekkel” szemben (a „testvéri” országok állampolgáraival szemben is!); gazdasági szempontból államilag kontrollált „ötéves terv”, kollektivizált mezőgazdaság, „szubvencionált közgazdaság” *(bao cấp)*[6] jegyrendszerrel, az ország sok részén éhínség, a vietnámi nemzeti valuta *(*đồng*)* hiperinflációja[7] stb. Mindaz, amit Magyarországon és Kelet-Európában a történelemből ismertem csak, élő valóság volt Vietnámban. A hivatalosan 1986 decemberében elindított vietnámi peresztrojka *(Đổi Mới)* gyümölcsei csak később értek be. Kommunista „testvérekként” két (részben) külön világba tartoztunk.

[2] „Gulyáskommunizmus” (vagy „fridzsiderszocializmus”): a korabeli nyugati sajtó által használt metafora, amivel a szocialista Magyarország relatív gazdasági szabadságát és jólétét jellemezték az 1968-as „új gazdasági mechanizmust” követően: mindazok, akik nem konfrontálódtak a politikai hatalommal, viszonylagos anyagi jólétben élhettek.

[3] Ezt 2011-ben az Alkotmányt felváltó „Alaptörvényben” „Magyarország”-ra változtatták.

[4] Összesen 18 hónapot (1985. április–június: 2 hónap; 1986. szeptember–november: 2 hónap; 1987. december – 1988. szeptember: 10 hónap; 1989. szeptember–december: 4 hónap) kitevő terepmunkám színhelye a Quảng Trị tartománybeli Khe Sanh (Hướng Hoá) városka közelében fekvő ikerfalu, Cóc és Dông Cho (Hướng Linh járás) volt.

[5] Magyarország politika- és gazdaságtörténetére további részletekért ld. Lendvai 2020; Molnár 2015; Janos 2000; Stokes 1996; Pinkstone–Farrell 1997.

[6] Ld. a „Hanoi Life Under the Subsidy Economy, 1975–1986” c. kiállítási katalógust. Általános gazdasági helyzetértékeléshez ld. International Monetary Fund, Vietnam: Background Paper, published September 1995. IMF E-Library: https://www.elibrary.imf.org/view/IMF002/07799-9781451840124/07799-9781451840124/07799-9781451840124_A001.xml?q=Viet+nam&language=en (letöltés ideje: 2020.07.31.).

[7] 1985-ben a vietnámi nemzeti valutát, a *đong*ot (VND) 1:10 arányban leértékelték: 1 új đong 10 régi đonggal vált egyenértékűvé. 1986-ban az amerikai dollár és a vietnámi đong egymáshoz viszonyított aránya 1 U$ = 23 VND volt; 1987-ben 78 VND; 1988-ban 630V ND és 1989-ben 4500 VND. „A dong abban a kitüntetett pozícióban van, hogy a világ legnagyobb arányban leértékelt valutája.” Ld. https://www.nomadicnotes.com/the-dong/ (letöltés ideje: 2020.07.31.).

A terepre jutás viszontagságai

Első terepmunkámra ebben a kontextusban került sor, a belőle fakadó kényszerekkel és esetlegességekkel együtt. Az a tény, hogy mindkét ország a szovjet „csatlós" államok körébe tartozott, nem beszélve arról, hogy Magyarországnak privilegizált kapcsolatai voltak Vietnámmal a háború alatt nyújtott komoly erkölcsi-politikai, orvosi, élelmiszer- és egyéb támogatás következtében, megnyitotta számomra a világ akkoriban talán legzártabb etnográfiai terepének kapuját. A projekt két „testvéri" szocialista ország tudományos együttműködésének, az MTA Néprajzi Kutatóintézete és vietnámi pandanja, a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia Néprajzi Intézete együttműködésének keretében valósult meg.[8] A kutatás célja egy viszonylag elzártan élő, „hagyományos", önellátó etnikai csoport (akik történetesen a brúk lettek) holisztikus etnográfiai vizsgálata volt, hosszú időtartamú, résztvevő megfigyeléses terepmunka révén – amit a tervek szerint egy vietnámi–magyar kutatókból álló teamnek kellett végeznie. Az együttműködés részeként a magyar fél vállalta, hogy több, angolul beszélő fiatal vietnámi kutatót fogad 6-6 hónapra „továbbképzésre", felkészítésként a terepmunkára; míg a terepkutatás költségeit a vietnámi fél fedezte, és egyben ő felelt a kutatási engedélyek megszerzéséért is. Némi előzetes bonyodalmak után egy akkor 28 éves fiatalembert, Vũ Đình Lợi-t jelölték ki a kutatócsoport vietnámi tagjának; 1986-ban hat hónapot töltött Magyarországon.[9]

Bármilyen egyszerű megoldásnak is látszott, az egyezmény tele volt előre nem látható, rejtett aknákkal. Először is, az európaiak iránti túlzott tisztelet, illetve a lenézés furcsa egyvelege eredményeképp a vietnámiak meg voltak (és vannak)[10] győződve róla, hogy az európaiak – a szóban forgó személy

[8] A szovjet típusú kelet-európai (és ázsiai) országokban tudományos kutatás, egyetemi oktatás és közművelődési célokra történő múzeumi megőrzés egészen a közelmúltig (vagy még jelenleg is) szét volt/van választva egymástól; mindegyik saját intézményrendszerrel rendelkezik. A kutatás az Akadémia égisze alatt zajlik, ahol az Akadémia egy *de facto* Tudományos Kutatásügyi Minisztérium szerepét játssza, amelynek keretein belül minden tudományágnak megvan a maga kutatóintézete (a francia CNRS „laboratóriumaihoz" hasonlóan). Jóllehet az egyetemek és a múzeumok is végez(het) nek kutatást, az nem számít elsődleges tevékenységüknek.

[9] Ahogy az a „gerontokratikus" ázsiai országokban – ahol az életkor, illetve az annak következtében betöltött társadalmi pozíció komoly döntéshozatal-befolyásolási tényező – megszokott, az első két alkalommal jónevű idősebb kollégák, Nguyễn Dương Bình (1934–2020), az akadémiai néprajzi folyóirat *(Tạp chí Dân tộc học)* szerkesztője, illetve Diệp Đình Hoa (1932–2015) osztályvezető érkeztek hat-hat hónapra Budapestre. Nekik nyilvánvalóan semmi közük nem volt a projekthez. Vũ Đình Lợi-jal (1957–2000) 1985–1988 között hozzávetőleg 9 és fél hónapot töltöttünk a brúk között.

[10] Mivel egy múltban történt esetről írok, a fogalmazás során múlt időt használok. De akárcsak egy évvel ezelőtti reakciókból ítélve is, meg merem kockáztatni, hogy a fenti felfogás máig általános.

kilététől függetlenül – nem tudják elviselni azokat a terepmunka-körülményeket, amelyeket ők, azaz a vietnámiak „nehéznek” tartanak: azaz a vietnámi felföldön, „primitív” népek között élni. A vietnámiak évszázados negatív sztereotípiák torzító szemüvegén keresztül nézik (le) a hegyi népeket, akiket valódi „vadembereknek” *(mọi)* tartanak: mert „nyers” ételeket esznek (saláták), „a fán élnek” (cölöpházak), és majmokhoz hasonló „farkuk” van (ágyékkötő).[11] Ezeken az előítéleteken és félelmeken részben még a vietnámi etnográfusok sem tudták/tudják túltenni magukat, akik számos egyéb ok miatt *is* (egzisztenciális kérdések, szovjet „expedíciós” módszerek átvétele stb.) maguk is csak rövid időt töltöttek/töltenek terepen.[12] A fentiek miatt a nagyra becsült külföldi vendég „védelme”, jólétének és biztonságának garantálása a vendéglátó ország és intézmény kvázi-hazafias (és az adott körülmények között: politikai) kötelessége, ami miatt – belbiztonsági megfontolásoktól függetlenül – a nem-vietnámi kutatók nem kalandozhattak egyedül e „veszélyesnek” tartott helyeken (a „baráti” országokból érkezők sem!). Bármennyire is hihetetlen, de tény (barátilag visszamondták nekem!): odaérkezésem előtt a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia döntéshozó szintjein komoly vita folyt arról, hogy vajon „minden általam meglátogatandó faluban külön WC-t (értsd: budit) kell-e építeni számomra?”, vagy hogy „mi történik, ha véletlenül beteg leszek, és kórházba kell vinniük?”, nem beszélve arról, hogy „mi történik, ha valaki, egy (politikailag) »rossz« ember »ártani« fog nekem”. Ily módon a vietnámiak saját félelmeiket és előítéleteiket vetítették ki rám, miközben legjobb tudásuk szerint szerettek volna megvédeni engem ezektől – tartva az esetleges kudarcok miatti megszégyenüléstől. A fentiek értelmében a kulcskérdés tehát az volt, hogy vajon a kijelölt vietnámi kutató képes lesz-e, és ha igen, milyen hosszú ideig, a terepen velem maradni. Mivel a jelentkezők nem tolongtak, olyan megállapodásra jutottunk, hogy a vietnámi kollégák szükség esetén stafétában váltják egymást, nekem viszont el kellett fogadnom, hogy egyedül nem maradhatok a terepen, már csak azért sem, mert a projekt egyik lényeges eleme a kooperáció volt.

Másrészt pénzügyi-finanszírozási kérdések is felmerültek. A vietnámi–magyar akadémiai együttműködés éves büdzséje magyar részről – *az összes társadalomtudományt számításba véve (!)* – mindössze 8 fő/hetet tett ki. Másként mondva, nem több, mint két hónapot egyetlen fő számára, feltéve, hogy nem volt másik jelentkező. Ez a tény szolgál magyarázattal arra, hogy miért töltöttem 1985-ben és 1986-ban mindössze két-két hónapot terepen.[13]

[11] Ld. Gaide 1928; Finot 1928.

[12] Az „expedíciós” szovjet terepmunka-módszerekről lásd jelen kötet 31–32. oldalakon; továbbá ld. Vargyas 2000: 106–120, 2020b. Ld. még Nguyễn 2019.

[13] Ld. a 4. lábjegyzetet. Egy alkalommal egyenest azt javasolták nekem, hogy tervezett egyéves terepmunkámat végezzem el hat, egyenként két hónapos részletben, egymást követő években: az egyik évben január–februárban, a másikban március–áprilisban stb., ami így hat év alatt kitenné a tervezett egy évet!

Amikor 1986-ban, Magyarországra való hazatérésem előtt a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia Külügyi Főosztályának vezetője biztosított róla, hogy tervezett hosszú időtartamú terepmunkámmal kapcsolatban nincsenek politikai vagy belbiztonsági problémáik, ráébredtem, hogy valamennyi „külön"-pénz szerzése révén reményem lehet az áttörésre – ami valóra is vált! A következő évben az MTA akkori főtitkárának, Kulcsár Kálmánnak személyes keretéből 1000 U$ támogatást kapva sikerült 10 hónapot a terepen töltenem.[14] Csakhogy a pénz odaítéléséről szóló döntés hónapokkal azután ért utol, hogy 1987 december elején útnak indultam Vietnámba, hogy terveim szerint két egymás követő évet áthidalva, kétszer két hónapot, azaz összesen négy hónapot töltsek a brúk között. S mivel nem akartam elhagyni Vietnámot, félve attól, hogy esetleg nem engednek vissza a terepre, feleségem jött utánam Vietnámba, *zsebében* a pénzzel, poggyászként pedig 30 kg góliátelemmel, magnószalaggal és mintegy 100 tekercs színes és fekete-fehér filmmel, amire a terepmunka folytatásához szükségem volt.[15] Az áttörés sikerült! További hat hónap terepmunka következett 1988-ban, majd újabb négy 1989-ben. Az 1989-es rendszerváltást követő politikai események azonban váratlanul pontot tettek az együttműködésre. A részletekre hamarosan visszatérek.

A barátság ereje. Nr. 1.

Terepmunkánk kezdetén, 1985-ben az első út mindkét részről teszt is volt egyben: „Vajon milyen lesz a külföldi, hogyan fogja elviselni a nehézségeket? Nem fog-e (politikai) problémákat okozni?" Illetve: „Vajon milyenek lesznek a vietnámiak, hogyan fog a terepmunka lezajlani?" Az első évben hárman voltunk: egy tolmács,[16] vietnámi kollégám (és hamarosan barátom), Vũ Đình Lợi, és jómagam. Tolmácsra azért volt szükségünk, mert Lợi ugyan beiratkozott egy gyorstalpaló angol kurzusra, de nyelvtudása passzív volt, nem igazán tudott

[14] Ez az összeg nyilvánvalóan elképesztően alacsony még a korabeli sztenderdekhez képest is, főleg nemzetközi összehasonlításban. De nem volt választásom, a helyzetet el kellett fogadnom.

[15] 1988-ban Vietnám és Magyarország között nem volt bankátutalási lehetőség, mint ahogy nem volt használatban bankkártya vagy csekk sem: mindkettő néhány évvel a rendszerváltás után vált csak ismertté. Ugyanígy, UHER 4200 típusú sztereó magnómhoz sem voltak góliátelemek beszerezhetők Vietnámban, nem beszélve jó minőségű színes filmről (Kodak, Agfa).

[16] A szóban forgó személy művelt értelmiségi volt, aki azonban nyíltan bevallotta, hogy a munkát azért vállalta el, mert „klassz élet, eszel-iszol egész nap, és csak a tósztokat kell fordítani". Amikor egyszer egy bivalyöléssel párosuló temetkezési szertartáson pontosan 17 órakor faképnél hagyott engem, mondván, hogy „a munkaideje lejárt", a viszonyunk kis híján tettlegességig fajult. Soha többet nem voltam hajlandó tolmácsnak még a gondolatát sem elfogadni; azonnal nekiláttam a brú nyelv tanulásának.

beszélgetni velem, nemhogy tolmácsolni számomra. A problémát leleményesen oldottuk meg: írásos formában „beszélgettünk", mindenféle papírcetliken, jegyzetfüzetünkből kitépett oldalakon és más egyéb módon. Máig őrzök egy ilyen papírlapot.[17] (1. kép) Egyszer ugyanis észrevettem, hogy egy falusi bankett során, amikor tósztot kellett mondanom, félrevonult és buzgón írni kezdett. Gyanút fogva, nyíltan megkérdeztem tőle: „Do you have to give a report on/about me to your Institute and to the Department of Foreign Relations? Do you think, this report can influence their decision for the future?" (Jelentést kell írnod rólam az Intézetnek és a Külügyi Osztálynak? Szerinted ez a jelentés befolyásolhatja majd a jövőbeli döntésüket? [Értsd: engedélyezni fogják-e a következő utat?]) A papírlapon ez után nyelvtani magyarázat következik: „Have to = must" (az angol 'kell' kétféle formája, köztük egyenlőségjel), mert Lợi gesztusából rájöttem, hogy nem mindent ért. Ezt követő válasza: *„After this journey I have to tell the all words for my Institute and about* me *and* you." („Az utazás után minden [egyes elhangzott] szót el kell mondanom az Intézetnek, rólad és magamról is [be kell számolnom].) A „minden szót" ekkor bekarikáztam, és visszakérdeztem: „Ezt hogyan tudod megtenni? Leírtad, amit mondtam?" *„Naplót írok."* „Én is. De nem az intézet, hanem a magam számára." *„I shall say thing advantage for you and for me."* (Rólad és magamról csak előnyös/kedvező dolgokat fogok mondani.)

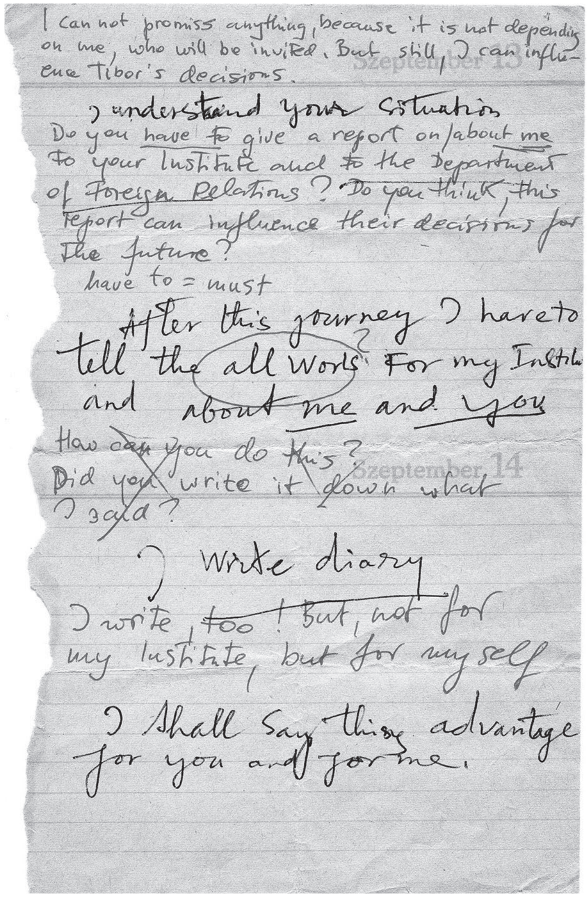
Ez a papírlap megindító tanúbizonysága az 1980-as évek szellemének és akkori létproblémáinknak. Lợi válaszát rajtam kívül valószínűleg mindenki a gyanú beigazolódásának fogta volna fel: „kolléga"? Nem, „spicli", egy „tégla"! Én viszont *szerelmi vallomásként* fogtam fel. Hasonló háttérből jőve, kétségeim sem voltak afelől, hogy egy – mégannyira testvéri – kommunista országban is szigorú megfigyelés alatt áll(hat)ok. Végső soron az „éberség" és a „gyanakvás" az európai kommunizmus történetéből jól ismert két jelszó; miért is lenne másképp Vietnámban? Még baráti kávézgatás közben is figyeltem rá, hogy kinek mit mondok; „magamban bíztam, és szárazon tartottam a puskaport".[18] *Ilyenek voltak a játékszabályok, és ez volt az ára annak, hogy a játékban részt vehessünk.* Az a tény, hogy vietnámi kollégám nyíltan elismerte, hogy a Külügyi Főosztály számára jelentést kell írnia „minden szavamról", bizonyította ártatlanságát és jóakaratát, amit utolsó mondata meg is erősített: „[Ne izgulj!] Csak előnyös/kedvező dolgokat fogok mondani rólad és magamról."

Ismerjük el, a barátságunkhoz vezető úton az első ösztönző erő a kölcsönös érdek volt – olyan megfontolás, amelyről túl gyakran gondoljuk, hogy „illetlen", s mint ilyet, szeretnénk kizárni „illő" emberi interakcióink közül. Pedig tudjuk, hogy az érdek gyakorlatilag minden személyes viszonyunkban benne

[17] A vörös tintával írtak saját kérdéseim és mondataim, a kékkel írtak Lợi-é. „Beszélgetésünk" közreadása során a nyilvánvaló nyelvtani hibák ellenére is megtartottam az eredeti formát.

[18] A cromwelli mondat („Bízzál Istenben, és tartsd szárazon a puskaport!") parafrázisa.

van, a szerelemtől a barátságig. Miért is kellene szégyenkezni emiatt itt, ebben a kontextusban? Lợi szeretett volna Magyarországra jönni, ami az akkori Vietnámban még álomnak is merész volt, én viszont vissza akartam térni Vietnámba, hogy hosszabb terepmunkát végezzek, ami a lehetetlennel volt határos. Így számomra nélkülözhetetlen volt, hogy a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia szintjén jó visszhangja legyen munkámnak; Lợi számára viszont fontos volt, hogy elnyerje szimpátiámat és támogatásomat a Magyarországra való jövetel céljából. Én segítek rajtad – te segítesz rajtam! A papírlap tetején lévő első mondat erre utal: „Nem ígérhetek semmit, mert nem tőlem függ, hogy kit hívnak meg. De azért [Bodrogi] Tibor[19] döntését befolyásolni tudom." A szavamat megtartottam: közbenjárásomra, kifejezett kérésemre 1986-ban Vũ Đình Lợi érkezhetett Magyarországra, hat hónapos ösztöndíjjal.


I can not promiss anything, because it is not depending on me, who will be invited. But still, I can influence Tibor's decisions.
Szeptember 13
I understand your situation
Do you have to give a report on/about me to your Institute and to the Department of Foreign Relations? Do you think, this report can influence their decisions for the future?
have to = must
After this journey I have to tell the all works for my Institute and about me and you
How can you do this?
Szeptember 14
Did you write it down what I said?
I write diary
I write, too! But, not for my Institute, but for myself
I shall say this advantage for you and for me.

1. kép. Papírcetli, rajta Vũ Đình Lợi kollégámmal folytatott „beszélgetésem"

A dolgok erejénél fogva jó barátok, sőt cinkosok lettünk. Amit csak tudott, megtett értem – és ez kölcsönös volt. Még ma is látom magam előtt félelemtől rettegő szemeit, amint 1986-ban először egyezett bele (!), hogy elmenjek egy brú férfival az erdőbe. Számára, egy vietnámi számára, az erdő maga volt a megtestesült veszély. Ő viszont – a szó szoros értelmében – *személyében* volt felelős a „biztonságomért". A visszautunk hosszúra nyúlt. Ott állt az erdő szélén, az ösvény kijáratánál, akkor már órák óta, némán, libabőrösen,

[19] Bodrogi Tibor (1924–1986): a Néprajzi Kutató Csoport igazgatója 1978 és 1986 között.

remegve. Néhány perccel később, a megkönnyebbült csevegés közepette félreérthetetlen mozdulattal mutatta a kötelet a nyaka körül: „ha bajod esett volna, engem felakasztottak volna".

Az áttörés 1988 februárjában következett be, amikor táviratban visszahívták Hanoiba. Különös módon a táviratban egy szó sem esett rólam. Emlékezzünk rá: útnak indulás előtt Hanoiban két dologban állapodtunk meg: 1) ha a terepmunka túl hosszúnak bizonyul, a vietnámi kollégák válthatják egymást; 2) nem maradhatok a terepen egyedül. A nagy kérdés tehát az volt: ha nem érkezik váltás, mi történjék velem? Vissza kell-e térnem Lợi-jal Hanoiba, vagy ott maradhatok, „várva" az esetleges váltásra? A távirat – talányos fogalmazásával – a döntést ránk, illetve valójában Lợi-ra bízta. És *ez* volt az a kiskapu, amely sorsomat egyszer s mindenkorra meghatározta! Hosszú viták, gyötrődések és átalvatlan éjszakák után Lợi meghozta a döntést: vállalja a felelősséget, és egyedül tér vissza Hanoiba. Jól tudta: „belehaltam" volna, ha rákényszerít, hogy kövessem, mint ahogy én is tudtam, hogy egyedüli lehetőségem a jég megtörésére az, ha ott maradok egyedül. És sikerült! Lợi hazament, én pedig maradtam – és a kommunista rendszer mégsem rendült meg emiatt! Valójában, azt hiszem, a dolog lényege az volt, hogy senki sem akarta (vagy merte) a felelősséget vállalni, különösen hogy a jogi és egyéb keretek sem voltak világosak. „Ne szólj, szám, nem fáj fejem" – de ha csak egy ember is akad, aki az első lépést megteszi, a dolgok mozgásba lendülnek. A Külügyi Főosztály – amely amúgy szimpátiával és segítőkészen figyelte munkámat – nyilvánvalóan ezt a kártyát játszotta ki, csakhogy nem akarta vállalni érte a felelősséget, a döntést ránk bízva. *Summa summarum:* 32 év telt el azóta, de a meghatottságtól még mindig elszorul a torkom, ha néhai barátom merész lépésére gondolok – örök hálára kötelezett vele!

E pillanattól minden óramű-pontossággal kezdett működni. Lợi 1988. február 8-án eltávozott, s közel egy hónap múlva tért vissza. Időközben egy január 11-i dátumot (!) viselő másik távirat is eljutott hozzám, amely *mindkettőnket* visszahívott Hanoiba… tiszta szerencse, hogy nem kaptuk meg időben! Visszatérésekor Lợi magával hozott egy levelet, amelyből értesültem az MTA főtitkára által nekem ítélt akadémiai különpénzről és feleségem tervbe vett vietnámi útjáról. Mindennek következményeképp a Külügyi Főosztály egy másik táviratban felhatalmazást adott számomra további hat hónap terepen való tartózkodásra. Április 5-én visszatértünk Hanoiba, és hat hétig távol voltunk Quảng Trị-től. A terepmunka második része május közepén kezdődött és szeptember végéig tartott; ennek során Trương Thụ[20] és Vũ Đình Lợi váltották egymást kísérőimként; amikor ez utóbbi kétéves ösztöndíjjal a Szovjetunióba távozott, újfent Thụ következett; de ami igazán lényeges, a váltások között hosszú ideig magam voltam, teljesen egyedül. Ez volt terepmunkám legboldogabb és legtermékenyebb

[20] Thụ nem sokkal terepmunkánk után Ausztráliába „disszidált".

periódusa: már brúul beszélve, egyedül a faluban, egy brú családnál lakva, szabadon mozogva egy egész körzetben, bármiféle korlát nélkül – ahogy az a nagy könyvben meg van írva!

A brúk és a történelem

Terepmunkám során hamar felfigyeltem rá, hogy a brúk feltűnően közömbösek a történelem iránt. Kelet-Európából érkezett antropológusként, ahol a történelem és a történelmi események folyamatos újraértékelése a társadalmi-politikai élet és a közbeszéd középpontjában állt és áll, a történelmi emlékezet szinte teljes hiánya valami olyasmi volt, amit nehezen tudtam elfogadni, illetve ami magyarázatért kiáltott. Ez az érdektelenség már csak azért is érthetetlen volt számomra, mert alig egy évtizedre voltunk a vietnámi háborútól, ami – amellett, hogy világtörténelmi jelentőségű esemény volt – a brúk életét egyszer s mindenkorra fenekestül felforgatta, tönkretette, megváltoztatta. A Laosz és Vietnám közötti határ erdős hegyvidékén, az egykori Észak- és Dél-Vietnámot egymástól elválasztó 17. szélességi fok két oldalán élő brúkat a háború súlyosan érintette, talán a legsúlyosabban az összes hegyi nemzetiség közül. Terepmunkám idején a háború szinte mindenütt jelen volt még – és mégis, néhány elejtett megjegyzéstől eltekintve sohasem hallottam semmiféle nyilvános visszaemlékezést.

A történelem „felejtésére" vagy alulértékelésére utaló kulturális jegyeken gondolkodva a következő hiányokat vettem számba: 1) nincs helyi írásrendszer, következésképp nincsenek helyi krónikák vagy írásos „történelmi" dokumentumok; 2) nincsenek „bennszülött történészek" vagy „hagyományőrzők" – specialisták, akik sajátos történelmi tudással és a múltra vonatkozó privilégiumokkal rendelkeznének; 3) nincsenek névvel nevezett hősök vagy kiemelkedő személyiségek, múltbeli hőstettek és győzelmek vagy tragédiák, következésképp nincs nyilvános közösségi emlékezés a történelmi eseményekre; 4) az ősöknek és/vagy királyoknak/uralkodóknak nincsenek genealógiáik (amit a brú társadalom acefál[21] jellege és a náluk érvényben lévő teknonimia[22] amúgy is eleve kizár); 5) nincsenek történelmi eposzok vagy széles körben ismert történeti mondák vagy bármi más olyan folklórműfaj,

[21] Acefál (> görög ἀκέφαλος *[aképhalos]* = ἀ- [*a*- 'nem' vagy 'tlan/tlen–talan/telen' fosztóképző] + κεφαλή [*kephalḗ* 'fej'] > latin *acephalus*): „fej/fő nélküli", azaz politikai vezető/vezetés nélküli; olyan társadalom, amelyben a döntéshozatal egalitárius módon zajlik.

[22] Teknonimia (> görög *tekhnon* 'gyermek', *onym* 'név'): egy egyénnek másokon (gyermekein, unokáin, feleségén stb.) keresztüli megnevezése, azaz „X apja", „Y nagyanyja", „Z férje". Ez a gyakorlatban annyit jelent, hogy egy személynek az élete során több (akár hat-nyolc-tíz!) neve is van, amelyek mindegyike életkorára, családi állapotára, társadalmi pozíciójára, a rokoni-családi kapcsolathálón belül elfoglalt helyére utal – szemben az

ami a történelemre fényt vethetne. Bár ismert néhány eredettörténet, ami migrációról, eredetről vagy „őshazáról" szól, ezek ritkák, szűk körben ismertek, és – mindenekelőtt – soha nem idézik fel őket semmiféle jogi természetű vita vagy döntéshozatal során. Mindent egybevéve, egy történésznek, aki a brú történelem kutatására esküdne fel, olyan dokumentumok és anyagtípusok nyilvánvaló hiányával kellene megbirkóznia, amit az európai történelemmel foglalkozó kollégái magától értetődő természetességgel kérnének számon rajta. A nehézségek illusztrálására legyen elég itt mindössze egy példa: mindeddig senkinek sem sikerült földrajzilag beazonosítania a 16–19. századi történeti dokumentumokban szereplő Viên Kiều hegyet, ami – a vietnámiak által a brúk megnevezésére használt – „vân kiều" népelnevezésnek valószínű etimológiai előfutára.

Látszólag szöges ellentétben az előbbiekkel, a brú vallás fejlett halott- és őskultusza, illetve az ezzel járó periodikus halotti emlékünnepek (szimbolikus másodlagos temetkezések) épp ellenkező irányba: ha nem is a múlt, de legalábbis a múltbeli generációk vallásos jelentőségére látszanak mutatni. A halotti ciklus rítusai során ugyanis – ami minden egyes halott számára három generáción keresztül tart – az elhunytak emlékét periodikusan felidézik: gondoskodnak róluk, áldozatot mutatnak be nekik, szolgáltatásokkal kedveskednek nekik, és mindenekelőtt rituálisan megtisztítják őket – ami elméletileg múltorientált rituális attitűdre utalhatna. Csakhogy, mint azt másutt kifejtettem (Vargyas 2019: 10–12), ennek több tény is ellentmond. Először is, a halottirítus-együttes célja a *halottak* (azaz egykor névvel és személyiséggel, tehát *történelmi* léttel rendelkező személyek, akik személyes emlékezete még tovább él) *ősökké* (azaz személytelen, anonim, az emberek világától eltávolodott/eltávolított, örökkévaló *ahistorikus* lényekké) való átalakítása, akik a ciklus végén egy ősi istenség vagy ősisten *(yĩang Kaneaq)* képében fuzionálnak. Másodszor, a ciklus – a halottkultusz – mindössze három generáción keresztül tart. Amikor a halottaknak nincsenek már leszármazottaik, akik személyesen ismerték őket, a kör bezárul – mert a *közvetlen, személyes emlékezés* határa bármiféle emberi társadalomban, így a brúban is, három, maximum négy generáció.[23] Amikor az elhunytak személyes emléke eltűnik azokkal együtt, akik ismerték őket még életükben, a halottak átalakulnak ősökké. A Kaneaq-hoz vezető „futószalag" állandó mozgásban van: mire a régi halottak a végéhez jutnak és lelépnek róla, hogy összeolvadjanak az ősisten képében, újak lépnek a helyükre. A ciklus végén a halottak visszatérnek az emberek közé az ősisten, Kaneaq (oltárának a) képében, hogy figyelemmel kísérjék az utánuk következő generációk sorsát, őrizzék és védelmezzék őket. Harmadszor, a brúk a halottakkal mindig *csoportosan* – sohasem egyenként,

európai névadással, amely a születéstől kezdve egy változatlan személyiséget, *„Ego"*-t feltételez és jelöl.

[23] Ehhez a kérdéshez lásd Assmann „kommunikatív emlékezet" *versus* „kulturális emlékezet" fogalompárját: Assmann 2013: 49–57.

személyesen – bánnak, és még azt is csak évente egyszer, a „recens halottak" (vagyis azok, akik még nincsenek abban a stádiumban, hogy ősökké alakíthatóak lennének) számára rendezett évenként egyszeri áldozatbemutatás során. Ugyanez áll a „tízévente" megrendezett periodikus, szimbolikus „újratemetésekre". Jóllehet az elhunytak nevét felidézik, sokkal inkább a „recens halottak" mint kategória, mintsem az eltávozott egyének azok, akik a figyelem középpontjában állnak és akiről/amiről megemlékeznek. A halotti énekek és néhány speciális rítus előírásszerűen *általában* az emberi sorssal foglalkozik, sohasem a személyes idioszinkráziákkal. A halottakkal kapcsolatban nem idéznek fel személyes emlékeket, nem említik cselekedeteiket, életüket. És hangsúlyozzuk újra: mindezt tízévenként egyszer! Negyedszer, és végül, a brúk sohasem látogatják a sírokat és a temetőket. Nincsenek előírt dátumaik hónaponként, mint a vietnámiaknak e célból, nincs „halottak napja", a halottakról nem tesznek több említést, hacsak az nem elkerülhetetlen. Egyszóval minden a deindividualizációra és az ahistorizációra irányul, a tökéletes felejtés irányába. A halottkultusz és az ezzel együtt járó emlékezés a halottakra paradox módon épp a halottak emlékének kitörlését szolgálja a kollektív emlékezetből, illetve annak helyettesítését, felváltását egy anonim ahistorikus ősistennel.

Egy 18 órás életút-interjú története

Nagyjából az idő tájt, hogy beköltöztem egy brú családhoz és jóban-rosszban osztoztam az életükben, szabadon kerültem kapcsolatba bárkivel. A faluban „őgyelegve-lófrálva" jelen voltam mindenütt, részt vettem mindenben, strukturált és félig strukturált interjúkat készítettem, rítusok vagy közösségi munkák során nyilvánosan illetve a tűzhely mellett otthon, zárt körben, szükség esetén akár négyszemközt is, szinte mindenkivel beszéltem. Bár sok értelmes beszélgetőpartnerrel találkoztam, néhány kulcsadatközlőm volt. Közöttük legjobb barátom, *khõi Sarăng*,[24] egy szokatlanul közlékeny és – a közismerten visszafogott és félénk brúk között – majdhogynem „extrovertált" férfi, a brú kultúra és szokások kitűnő ismerője. Korábbi falufőnöki pozíciójának illetve a háborúban való tevékeny részvételének köszönhetően rendkívül tájékozott volt a közelmúlt történelmi eseményeiben, és mindenféle szempontból kiemelkedő személyiségnek számított közösségének tagjai szemében. Beszélgetéseink során időnként saját életéből idézett fel eseményeket példaként arra, amiről a beszélgetés folyt: hogy felesége házasságon kívüli gyermeket szült, mialatt be volt börtönözve („hogyan, milyen jogi procedúrák révén legalizálják a »törvénytelen« gyermekeket a brúk?"); hogy sámánszertartáson vett részt

[24] A *khõi Sarăng* álnév, amit publikációimban személyiségvédelmi okok miatt használok.

a háború során egy „stratégiai faluban”, szögesdrót mögött;[25] hogy szerencsejátékokat űzött a faluban és a hadseregben egyaránt, mindenféle állami tiltás dacára; stb. Kezdetben ezekre a történetekre – megvilágító erejükön túl – nem fordítottam különösebb figyelmet. De egy idő után ráébredtem, hogy az így megismert mozaikok szokatlanul gazdag életutat adnak ki, ami nemcsak *khõi Sarăng* saját sorsát, hanem általában a brúkét is jól példázza. Ekkor rövid emlékeztetőket, jegyzeteket kezdtem készíteni, abban a reményben, hogy egyszer majd módom lesz az egészet magnón is rögzíteni. Az ugyanis az első perctől kezdve nyilvánvaló volt a számomra, hogy ez az élettörténet az én tolmácsolásomban, *khõi Sarăng* utánozhatatlanul elegáns és vérbő stílusát nélkülözve jó esetben is csak valamiféle irodalmi érték nélküli, sótlan-vérszegény történetvázat eredményezhet.

Csakhogy egy ilyen vállalkozáshoz a helyi nyelv kitűnő ismerete, másrészt tökéletes bizalom szükséges – két olyan dolog, amit az elkövetkező időben kellett megszereznem, illetve kiérdemelnem. Amikor 1988-ban, 10 hónapnyi terepmunka után hazatértem, már bizakodó voltam: a következő alkalommal meg fogom tudni valósítani a tervezett felvételt! 1989-ben, utolsó terepmunkám során ormótlan szalagos magnóm mellett szert tettem egy kis, kazettás magnóra is, amit könnyű volt cipelni és elrejteni. Ez utóbbi részlet megérdemel egy mondatnyi kitérőt: soha nem tudtam úgy a vállamra akasztani irdatlanul nagy, szalagos magnómat, hogy a másodperc töredéke alatt ne gyűlt volna körém lármás, kíváncsi tömeg, túlnyomórészt gyermekek, valamiféle „eseményt” gyanítva. A kis magnó így a hívatlan hallgatóság elkerülését is szolgálta.

A terepre való visszaérkezésem kezdetétől fogva vártam a lehetőségre, hogy a tervemet megosszam *khõi Sarăng*-gal. Egy alkalommal, amikor egyedül voltunk irtásföldi kunyhójában, előhozakodtam vele: első reakciója nagy csalódásomra az azonnali visszautasítás volt, „hacsak ki nem hagyjuk – fűzte hozzá – az amerikaiakhoz fűződő barátságát”, azaz életének azt a részét, amikor amerikai zsoldban az északi csapatok ellen harcolt. Félelmeit illetően meglepően nyílt volt: *„yuan poaiq kűq!”* – „a vietek kinyírnak!” Nem lévén más választásom, beleegyeztem, remélve hogy később – ráérezve a dolog ízére – meg fogja változtatni a véleményét, *és* hozzájárul a teljes életút rögzítéséhez. És ez így is lett! 1989. október 28-án, hat héttel a terepmunka

[25] „Stratégiai Falu Program” *(Ấp Chiến lược):* eredetileg a dél-vietnámi kormány által 1961–1964 között, a kommunista befolyás csökkentése és a vidéki/falusi lakosság pacifikálása érdekében kezdeményezett és kivitelezett program, amerikai támogatással. A program lényegében a népesség áttelepítését jelentette katonailag megerősített, jól védhető/ellenőrizhető központi településekre, ahol gazdasági és politikai fejlesztő- és segélyprogramokat indítottak, ily módon próbálva növelni a népesség kormány iránti lojalitását. A „megerősített” falvak saját milíciája ugyanakkor enyhítette a kormányra nehezedő katonai nyomást. A program lényegében még Ngô Đình Diệm elnök meggyilkolása (1963) előtt megbukott, de hasonló „megerősített” falvak a háború idején sokfelé ismeretesek voltak.

vége előtt, megkezdtük a felvételeket. Tökéletes titoktartás mellett, teljes visszavonultságban, négyszemközt az irtásföldi kunyhóban, hat-hét alkalommal, leginkább este és éjjel, december 1-ig folytattuk a munkát. Először a kevésbé „érzékeny" témákkal kezdtük, majd amikor bemelegedtünk, szabadon csevegtünk, mindenféle részletre kitérve, jegyzeteim és emlékeim alapján, véleményt cserélve a legkülönfélébb kérdésekről, utólag pontosítva-kiegészítve korábbi részleteket, néha egészen napkeltéig. Jóllehet az idő múltával *khỡi Sarăng* félelme fokozatosan oldódott, többször is biztosítanom kellett róla, hogy senkinek sem fogom a felvételeket megmutatni, se az egészet, se részleteket belőle, s hogy amíg életben van, soha nem fogok egyetlen szót sem publikálni belőle. E feltételeket magától értetődően elfogadtam és be is tartottam, közel negyedszázaddal a halála utánig.

Khỡi Sarăng félelme nem volt alaptalan: az élete tele volt fel nem robbant „aknákkal", illetve politikai szempontból nehezen összeegyeztethető dolgokkal. Nagy része annak, amiről beszéltünk, akkor is „érzékeny" téma volt, és bizonyos értelemben ma is az. *Khỡi Sarăng* 1940 táján született Vung Khô[26] faluban, Khe Sanh közelében. Gyermekként, 1947–48 körül a helyi francia erőd mellett került kapcsolatba a franciákkal. Mivel ekkor még túl fiatal volt, az ellenük való harcokban nem vett részt. A második („amerikai") indokínai háború idején (1955–1975) már felserdült ifjúként, sok brú falubelijéhez hasonlóan a földalatti mozgalom résztvevője lett. 1959-ben Quảng Trị-ben börtönbe került „kommunisták számára végzett tevékenység" miatt. Két év börtön (1959–61) után hazatért falujába, és falufőnök lett. Nem törődve börtönbüntetésével, továbbra is az északiak számára „dolgozott", de amikor egy alkalommal menekülnie kellett volna emiatt, „a kommunisták" – korábbi ígéreteik dacára is – cserben hagyták. Emiatti csalódásában 1965-ben átállt a másik (dél-vietnámi/amerikai) oldalra. Ezt megelőzően, 1965 kora tavaszán egész faluját átköltöztette Khe Sanh közelébe, a reptér és a katonai támaszpont melletti „megerősített faluba", hogy biztonságba helyezze őket a „Vietkong"[27] esetleges megtorlásai elől. Majd felcsapott katonának, és 1965–68 között amerikai zsoldban harcolt. Még 1965-ben négy hónapos katonai kiképzésen ment keresztül, majd 1967-ben Pleiku-ban egy másodikon. 1968-ban, Khe Sanh ostroma alatt családjával Cam Lộ-ba menekült, ahonnan tovább került

[26] Vung Khô a Đakrông folyó nagy kanyarjának közvetlen közelében fekszik, ahol ma a nagy modern vashíd (vietnámi nyelven: cầu Đakrông) keresztülível rajta, az A Lưới-ba vezető úton; körülbelül 50 km-re fekszik Đông Hà-tól és 13 km-re Khe Sanh-tól.

[27] Vietkong > Viet Cong > Việt Cộng: Dél-Vietnám területén, 1956-ban alakult kormányellenes gerillamozgalom, hivatalos nevén Dél-Vietnámi Nemzeti Felszabadítási Front (vietnámi nyelven *Mặt Trận Giải Phóng Miền Nam Việt Nam*, franciául *Front National de Liberté* [FNL]), angolul National Front for the Liberation of South Vietnam, amelyet az amerikai katonák, a dél-vietnámi kormány és a nyugati sajtó „Viet Cong"-nak nevezett. A – pejoratív mellékzöngéjű – szó a *Việt Nam Cộng Sản,* azaz „vietnámi kommunista" kifejezésből ered; az amerikai katonák a VC rövidítést tovább képezve „Charlie", „VC" vagy „Victor Charlie" néven is emlegették.

a Cam Lộ közelében fekvő menekülttáborba, Kũa-ba. 1968–72 között élt ott, az északi csapatok hatalomátvételig. 1972-ben visszatért szülőföldjére, ahol először 1985-ben találkoztunk. Utoljára 1989-ban láttuk egymást, amikor is elhagytam Quảng Trị-t, ahova jóval halála után, közel három évtized leforgása után jutottam csak vissza.

A lejegyzés problémája

A felvétel elkészülte után a következő lépés a lejegyzés, amit a fordítás és a szerkesztés követ. A helyszíni lejegyzés több ok miatt is lehetetlen volt számomra. Először is a felvételt néhány nappal hazaindulásom előtt fejeztük be. Egy 18 óra hosszúságú kötetlen beszélgetés lejegyzése – különösen egy nyelvészeti szempontból alig ismert, „törzsi" nyelv esetében – nagyon sok hónapnyi intenzív munkát jelent, főleg kétnyelvű asszisztens, szótár vagy nyelvtankönyvek híján. 1989-ban nekem mindössze az akkor egyedül elérhető brú–vietnámi szótár (Hoàng Tuệ 1986) xeroxmásolata állt a rendelkezésemre. Jómagam nem tudok vietnámiul, választási lehetőségem akkoriban az volt, hogy vagy az egyik, vagy a másik nyelvet tanulom meg. És bár az előbbire szavaztam, ami a terepmunka szempontjából jó döntésnek bizonyult, később sok nehézségem adódott abból, hogy nem ismer(t)em az államnyelvet. És még ha folyékonyan beszéltem is brúul (ámbár valószínűleg rengeteg nyelvtani hibával és főleg rettenetes kiejtéssel), egy irodalmi értékű szöveg – amelyben ráadásul számtalan vietnámi (katonai, politikai, jogi stb.) jövevényszó is van – lefordítása messze meghaladta a lehetőségeimet. Emellett technikai problémák is felmerültek: a magnó folyamatos oda-vissza csévélése, ami elkerülhetetlenül együtt jár a szöveg lejegyzésével, tönkreteszi a gépet, és lehetetlenné teszi a további felvételek készítését (ez időben még nem léteztek lábpedállal vagy digitálisan lelassítható lejegyző-magnók); gyorsan lemeríti az elemeket (akkoriban még nem volt villany a falvakban); a legfőbb probléma azonban az volt, hogy a faluban – leszámítva az irtásföldi kunyhót, ahol a felvételek is készültek – gyakorlatilag nincs olyan hely, ahova az ember visszavonulhatna magában, hogy a szöveget lejegyezhesse anélkül, hogy mások meghallanák. A lejegyzést tehát hazatértem után, Magyarországon kezdtem meg – és több ok miatt hamarosan meg is szakadt, hogy közel húsz esztendeig inkubálva maradjon.

1989 – „a fordulat éve”[28]

1989, a vietnámi–magyar akadémiai együttműködés utolsó éve, világpolitikai jelentőségű változásokat hozott magával: a kommunista rendszer – és kevéssel utána – a Szovjetunió felbomlását, a berlini fal leomlását, a Varsói Szerződés és a KGST megszűnését és egy, a kommunizmustól a kapitalizmushoz vezető átmeneti időszak eljövetelét az egykori kelet-európai országokban. Az események nagy része az alatt ment végbe, amíg én terepen voltam. A berlini fal lebontásáról a Hanoiból Moszkvába (és onnan haza-) vezető repülőút elején, kicsivel a felszállás után értesültem; és karácsonyra értem haza, egy nappal a Román Kommunista Párt főtitkárának, Nicolae Ceauşescunak a kivégzése előtt. A világ villámcsapásszerűen változott meg körülöttünk: minden újraértékelődött, a régi értékeket és kapcsolatokat az új idők fel- vagy leértékelték. „Barátból”, sőt „testvérből” Magyarország a kommunizmus és vele együtt Vietnám „árulójává” vált – legalábbis amíg a vietnámi peresztrojka *(Đổi Mới)* hatása nem vált érezhetővé. A Magyar Tudományos Akadémia Nemzetközi Főosztályán hamarosan felszámolták a „szocialista” együttműködésekkel foglalkozó részleget, a korábbi „keleti” kapcsolatok leértékelődtek, „vigyázó szemünket Párizsra vetettük”.[29] Ezekkel a változásokkal együtt azonban a régi „kommunista” rendszer egyedüli előnye, Magyarország privilegizált akadémiai kapcsolata Vietnámmal is szertefoszlott a levegőben. Bár konferenciákra, rövid időtartamú látogatásokra – ritkán – továbbra is vissza tudtam térni, a hosszú távú terepmunka lehetősége közel két évtizeden keresztül álom maradt a számomra. „Szegény kommunistából” ráadásul hamarosan „szegény kapitalistákká” váltunk. Amint azt egy vietnámi barátom könyörtelenül megfogalmazta: „Gábor, kedves régi barát vagy, de szegény! Most a japánok, a svédek és az amerikaiak udvarolnak nekünk… és ők pénzt hoznak!”

A történelem vonzásában

Eme előre nem látható világpolitikai események, illetve velük együtt magán- és szakmai életem változásai következtében *khõi Sarăng* 1989-ban magnóra vett élettörténete részben befejezetlen maradt, a munka megszakadt. A kérdést, hogy mikor, mit és hogyan publikáljak ebből az egyedülálló történeti tanúságtételből – ami a 20. század felét-kétharmadát öleli fel, a francia gyarmati

[28] „A fordulat éve” kifejezés a magyar történetírásban az 1948-as évet, a szovjet/kommunista hatalomátvétel évét jelenti. A kifejezést itt átvitt értelemben használom.
[29] Batsányi János *A franciaországi változásokra* c. versének (1789) parafrázisa.

időktől a vietnámi háború végéig és az ország újraegyesítéséig, illetve utána, az élet újrakezdéséig –, egy ideig félretettem. Ám beszélgetéseink témáitól is ösztönözve, illetve kelet-európai antropológusként, aki számára az etnográfia/antropológia *történeti* tudomány (is), történeti (antropológiai) irányba kezdtem el érdeklődni. Hogy számba vehessem mindazt, ami az általam megismertek történeti előzménye lehet, a brúkra vonatkozó minden forrást megpróbáltam összegyűjteni: 19. század végi útleírásokat, a gyarmati korszak adminisztratív és katonai jelentéseit, nyelvészeti és más tudományos (orvosi, geológiai, művészettörténeti és – ritkán – etnográfiai) anyagokat, egyházi forrásokat és főleg a vietnámi háborúra vonatkozó hatalmas irodalmat. Összességében két és fél évnyi franciaországi ösztöndíjaim[30] alatt kutatásokat végeztem az École Française d'Extrême-Orient párizsi archívumában, ahol a 20. század elejéről származó unikális dokumentumokat tártam fel. *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois* (Vargyas 2000) című, Franciaországban megjelent könyvem a brúk etnohistóriája, felfedezés- és kutatástörténete – saját kutatásomat megelőző – hozzávetőleg 120 évének az összefoglalása. Az általam feltárt történeti dokumentumok közül néhány – beszédes módon – olyan témákat is érintett, amelyekről *khõi Sarăng*-gal többször is beszélgettünk: a brúk feltűnően békés, „félénk" politikai ideológiája, az őket körülvevő államhatalmakkal – amelyek perifériáján élnek – való összeütközés tudatos kerülése, a „gyengék fegyverei" (Scott 1985), illetve bármiféle politikai összetevő hiánya etnikus identitásukban. Egy publikálatlanul maradt konferencia-előadásomban (1996), könyvemben (Vargyas 2000), majd a vietnámi származású francia történész, Nguyễn Thế Anh tiszteletére írt tanulmányomban (Vargyas 2008) a brúk államhatalom alól való kibújásának kérdését évekkel azelőtt tárgyaltam, hogy James Scott *The Art of Not Being Governed* (2009) című könyve nyomán a téma a viták középpontjába került volna.[31] A későbbiekben többször is visszatértem a kérdésre (Vargyas 2016, 2017), Scott mellett téve le a garast (jóllehet nem minden kritika nélkül), Salemink (2015) vele szemben kifejtett véleményét cáfolva. Korábbi írásaimban nem tettem említést *khõi Sarăng* élettörténetéről, még ha érvelésem részben azon is alapult; a közelmúltban újraértékeltem stratégiámat, és tematikus cikkekben kezdtem kiaknázni az anyagot (Vargyas 2012, 2020a, 2020c).

[30] 1991–1992-ben és 1996–1997-ben egy-egy év, 1999-ben 6 hónap.

[31] A 2008-as írást, ami egy korábbi publikálatlan konferencia-előadáson (1996) alapult, 1999-es párizsi tartózkodásom során készítettem el végleges formában – ott azonban majdnem egy évtizedet várt a megjelenésre.

A publikációval kapcsolatos etikai problémák

Hallgatásom hátterében mind ez idáig egy etikai probléma állt. Mivel ez az élettörténet tele volt politikailag és ideológiailag – akkor és ma is – érzékeny részletekkel, ígéretemhez híven negyedszázadig tartózkodtam attól, hogy publikáljak belőle valamit, sőt még a felvétel létéről is hallgattam.[32] Pedig 1996-ban, egy vientiane-i UNESCO – szellemi világörökség – konferenciát követően sikerült visszajutnom a határ másik (laoszi) oldalán lakó brúkhoz, ahol megrendülten szembesültem *khõi Sarâng* nem várt halálának hírével. Bár ez a tragikus esemény elvileg felmenthetett volna ígéretem alól, két ok miatt mégsem siettem a publikációval. Az egyik, hogy az eltelt idő túl rövid volt.[33] Tartottam tőle, hogy a történet rossz fényt vet – ha már nem is *khõi Sarâng*-ra magára, de – rokonaira, a történet még életben lévő szereplőire, illetve általában a brúkra. Ne feledjük: a vietnámi peresztrojka (*Đổi Mới,* 1986) és bármiféle azzal járó ideológiai olvadás ellenére is mindmáig jó néhány érinthetetlen politikai tabu van érvényben Vietnamban: ilyen általában „a" kommunizmus, az „Amerika elleni háború" vagy a vietnami/kinh[34] többség és a kisebbségek „megbonthatatlan barátsága és egysége".[35] E tekintetben *khõi Sarâng* élettörténete „kényes" eset, mert mint láttuk, a Việt Minh-[36]

[32] A publikációk nem várt következményeire ld. Salemink 2013. Ld. még Vargyas 2018a.

[33] Saját kultúránkban a titkosított dokumentumok feloldásának időhatára általában 25 év.

[34] Vietnami nyelven a *việt* és a *kinh* kifejezések szinonimaként használatosak a vietnami etnikum megnevezésére. Mindkettő sino-vietnami eredetű szó, a *kinh* (京) eredeti jelentése 'metropolisz' – ami a síkságok sűrűn lakott központi vidékein lakó népességre utal. A *bác việt* (越) kifejezés eredetileg a Yangtze folyótól délre élő népek kollektív megnevezése volt, jelentése 'a százegy viet törzs'.

[35] A máig tovább élő politikai tabukra legyen elég saját példám: 2018-ban (!) Hanoiban, a Vietnámi Néprajzi Múzeumban (Vietnám Museum of Ethnology) a brúk vallásáról rendezett néprajzi fényképkiállításom alkalmából a bevezető szöveg szinte teljes első bekezdését ki kellett húznom, mert „politikailag nem korrektnek" minősült. Az eredeti szöveg a következő volt: „A brúk a 20. században, a francia gyarmatosítást követően kerültek a modern világtörténelem sodrába. Két ellenséges világpolitikai rendszer, az egykori Észak- és Dél-Vietnám stratégiai határán élve a több évtizedig tartó vietnámi háború akaratlan résztvevőivé és elszenvedőivé váltak." A cenzorált változat a fenti paragrafust a következő mondattal váltotta ki: „A brúk a vietnámi háború áldozatai voltak."

Ami a vietnámi/kinh többség és a kisebbségek „megbonthatatlan egységét" illeti, a megkerülhetetlen hivatkozási pont Hồ Chí Minh 1946. április 19-i levele, amit a Pleiku-ban ülésező Dél-vietnámi Nemzeti Kisebbségek Kongresszusához intézett, amelyben a nemzetiségeket vértestvéreknek *(anh em ruột thịt)* nevezte. Ld. jelen kötet, a 97–98. oldalakon.

[36] A Viet Minh a „*Việt* Nam Độc Lập Đồng *Minh* Hội", azaz a „Liga Vietnám Függetlenségéért" rövidített formája, kommunista politikai szervezet. 1941-ben alakult meg, Japán 1945. augusztusi kapitulációja után megnyerte a választásokat, és kinyilvánította az ország függetlenségét. Az első indokínai háború (1946–1954) és Vietnám kettéosztása (1954) után a Viet Minh átvette az ellenőrzést az északi országrész felett.

/ Việt Cộng-erők közel egy évtizedes, hűséges szolgálata után, amelynek köszönhetően két év börtönbüntetést is el kellett viselnie (1959–1961), egy válságos pillanatban, amikor úgy érezte, hogy elárulták és cserben hagyták, átállt a másik oldalra, és négy évet töltött amerikai zsoldban (1965–1968), mielőtt 1972-ben visszatért volna szülőföldjére. Vietnámban – miként azt második terepmunkám (2007) fájdalmasan példázza – sohasem lehet biztosra venni, hogy a politikai változások feltétlenül a demokratizálódás irányába fognak mutatni. A társadalmi-gazdasági enyhülés politikai keményedést is eredményezhet. *Khỡi Sarâng* élettörténetét fel lehetett volna – és ma is fel lehet – használni a brúk ellen.

A második ok egy, az előzőtől nem független, személyes ok volt: nem kívántam eljátszani az esélyeimet arra, hogy egy második, hosszú időtartamú terepmunkát végezhessek Vietnámban. Különösen, hogy ekkor már egy kétszeresen stigmatizált brú közösséget, a Đắk Lắk tartományba (Krông Pắc körzet, Ea Hiu járás)[37] áttelepített brúkat szerettem volna megismerni. Áttelepítésük 1972-ben az amerikaiak „szövetségeseiként" a háború során egyre délebbre tolódó front elől propagandaakciónak (is) szánt, látványos légihíd keretében valósult meg (Nguyễn é. n.); stigmatizáltak voltak emellett azért is, mert többségük protestáns volt, akik az amerikai evangelizáció első neofita áttérői voltak. Ha – mint az nagyon valószínűsíthető volt – az állami cenzúra *khỡi Sarâng* történetét „politikailag *nem* korrektnek" találta volna, hosszú idő alatt felépített, nehezen megszerzett hírnevem, mint megbízható „baráti" antropológus, egycsapásra elveszett volna. Pedig ha 2007-ben – tudomásom szerint máig egyedüliként az európai–amerikai antropológusok között – néhány nap leforgása alatt (!), bármiféle probléma nélkül megkaptam a kutatási engedélyt, hogy fél évet töltsek Buôn Ma Thuột városka környékén a Központi Hegyvidéken, Vietnám akkor és máig legzártabbnak számító vidékén a brúk között, úgy gondolom, joggal feltételezem, hogy a korábbi tevékenységünkre vonatkozó pozitív visszajelzések, visszhangok (amelyek a belügyi szervek aktái között landolnak), illetve megbízhatósági megfontolások komoly szerepet játszottak (és játszanak ma is) a kutatási engedélyek kiadásában.[38]

[37] Korábban Buôn Jat, egy rhade / ê đê falu területén, légvonalban kb. 500 km-re Quảng Trị-től.

[38] Több esetet idézhetnék, amikor külföldi konferenciaszerepléseimet követően az általam mondottak vagy egy vitában képviselt véleményem rövid úton visszajutottak Vietnámba.

A barátság ereje. Nr. 2. Második terepmunka a Đắk Lắk tartományba áttelepített brúk között, 2007

2007-ben, közel két évtizednyi sikertelen próbálkozás után végre visszatérhettem Vietnámba hat hónap terepmunkára, a hallei Max Planck Institute for Social Anthropology „Rokonság és Társadalmi Támogatás Kínában és Vietnámban" projektje (2006–2008) keretében, külső társult szakértőként.[39] Ezúttal „gazdag kapitalistaként", a „nyugati" antropológusokkal egyező pénzügyi fedezettel; a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia akkori legdinamikusabb intézete, a Kulturális Tanulmányok Intézete[40] égisze alatt; egy új munkatárs, azóta is kedves barátom és kollégám, Đinh Hồng Hải kíséretében.[41] A Đắk Lắk-beli brúk közötti terepmunka különösen két ok miatt volt fontos a számomra: egyrészt *khõi Sarâng* történeteinek gyakori szereplői voltak, ugyanis mindannyian az amerikaiak oldalán vettek részt a háborúban; másrészt engem akkoriban a brúk közötti kulturális változás foglalkoztatott, és ők voltak a legrégebben áttelepített (és így leginkább változásoknak kitett) brú csoport, akik 35 éve egy másik hegyi törzs, a rhade-k / ê đê-k területén éltek – ahol időközben túlnyomó többségűvé vált a vietnámi lakosság –, viszonylag nagy lélekszámú (3500 főnyi), ugyanakkor mégis zárt közösségként (Vargyas 2010, 2019).

Az idő még nem jött el, hogy a terepmunka összes részletéről beszámoljak. Legyen itt elég annyi, hogy néhány évvel korábban, 2001-ben és 2004-ben zavargások törtek ki Buôn Ma Thuột vidékén a kisebbségek (főleg a terület őslakosai, a rhade-k között), ami véres megtorlást eredményezett (ld. például Guérin et alii 2003: 1–7; Salemink 2003; Human Rights Watch 2002). Ennek következményeként a vidéket hermetikusan lezárták és katonai ellenőrzés alatt tartották még 2007-ben is; a légkör jóval fagyosabb volt, mint a „nehéz" 1980-as években. Tekintettel az adott történelmi és politikai körülményekre, nagyon is kivételezettnek tekinthetem magam, hogy kutatási engedélyt kaptam és fél évet terepen tölthettem e mindenféle szempontból zárt vidéken. Ám ettől a tény tény marad: odaérkezésem első percétől kezdve minden várakozást felülmúló felügyelet és korlátozások közepette kellett dolgoznom, ami a szó valódi értelmében vett terepmunkát gyakorlatilag lehetetlenné tette.

[39] Itt ragadom meg az alkalmat, hogy köszönetet mondjak Chris Hann professzornak, az Intézet „Átalakulás és Ellenállóképesség Eurázsiában" részlege igazgatójának ezért az egyedülálló lehetőségért.

[40] A korábbi „Folklór Intézet".

[41] Đinh Hồng Hải (1970) a Kulturális Tanulmányok Intézetének munkatársa volt akkor. 2016 óta docens a Vietnámi Nemzeti Egyetem Antropológia Tanszékén; egyben az Egyetem „Etnikai kisebbségek, a Hegyvidéki területek és a Vörös folyó medencéje Kutatási és Fejlesztési Központ" igazgatóhelyettese.

Megérkezésünk napján egy teljhatalommal felruházott, civil ruhás belügyi elhárító tiszt látogatott meg minket, bemutatkozott, majd közölte velünk, hogy nélküle a házat el sem hagyhatjuk (!). Útnak indulás előtt néhány perccel mobiltelefonon értesítenünk kellett, s amikor megérkezett – soha nem tudtuk meg, honnan! – együtt indultunk „gyűjteni". Az első hónapokat kis teamben együtt dolgozva töltöttük: ő, egy vagy több beosztottja, egy vagy több helyi párt- és belbiztonsági felelős, illetve asszisztensem, Đinh Hồng Hải és jómagam. Mi több, beszélgetéseinkről részletes jegyzetek készültek, kétnyelvű helyiek bevonása révén! Ilyen viszonyok között természetesen bármiféle spontán terepmunka gondolatát fel kellett adnom. A körülmények által lebénulva/lebénítva, nem akarván (politikai) problémát okozni brú beszélgetőtársainknak, arra az elhatározásra jutottam, hogy kizárólag „funkcióban" – azaz amikor egy eseményre tőlünk függetlenül, spontán módon kerül sor, s azon részt vehetünk: házavatón, temetésen, mezőgazdasági munkán stb. – fogok „gyűjtést" végezni. Helyette egy látszólag „ártalmatlan" B-terv megvalósításába kezdtem: „régi folklórfelvételeim", azaz khõi Sarâng élettörténetének a lejegyzéséhez és fordításához. Valójában nyilvánvaló, hogy ez a munka távolról sem volt olyan ártalmatlan, mint amilyennek beállítottuk; tulajdonképpen ez is egy ketyegő bomba volt. De házunkba zárkózva, ahol csak részben tudták kontroll alatt tartani életünket, többé-kevésbé biztonságban tudtam a szövegeken dolgozni, minden erőmet és időmet ennek a régóta esedékes munkának szentelve.

Az igazat megvallva, előre készültem rá. Egy rövid előzetes terepfelmérő látogatás (2006) eredményeképp már tudtam, hogy a körülmények kedvezőek lesznek e munkához. 1985–1989-ben egy elzárt őserdei brú faluban laktam, egynapi járóföldre a „civilizáció" legelőretoltabb helyőrségétől, Khe Sanh-tól: nem volt út, áram, bolt, elsősegély-állomás, mint ahogy pénzforgalom sem; helyette önellátó égetéses-irtásos rizstermesztés és mindaz, ami ezzel jár – egy cölöpkunyhóban, egy brú családhoz beköltözve. Itt mindennek az ellenkezője: óriási betonház (egy korábbi raktárépület) vietnámi bútorokkal berendezve, villany, vonalas telefon (!),[42] WC (budi) és zuhanyzó; a faluban boltok, vendéglő, kávézók (jégbehűtött sörrel és az elmaradhatatlan zenegépekkel), iskola, orvosi ellátás, tömegközlekedés a városba stb. A munkához két dologra volt szükségem: áramra, hogy a laptopot és egyéb digitális felszereléseimet használni és újratölteni tudjam; illetve brúul írni és olvasni tudó asszisztensre, aki segíteni tud a lejegyzésben és a fordításban.[43] Quảng Trị-ben, mint már

[42] Ea Hiu-ban egy gazdag brú férfi házában éltünk, a település központjában, néhány méterre a kommunista párt és a helyhatósági intézmények épületeitől. Vendéglátónk telefonvonala a hivatalos vonalak egy mellékvonala volt, az egyedüli magántelefon az egész környéken. 2007-ben ugyanakkor megkezdődött már a mobiltelefonok terjedése is a vietnámiak és a brúk között egyaránt.

[43] A brú ábécét a protestáns misszionáriusok alkották meg az 1960-as években. Mivel a Biblia és néhány egyéb református/egyházi mű le van fordítva brú nyelvre, a hívők

volt róla szó, álmodni sem lehetett volna minderről. Itt viszont minden adva volt hozzá: az időközben digitalizált felvételeket magammal vittem, és napi 10-12 órás megfeszített munka árán, négy hónapnyi idővel való versenyfutás után úgy tértem haza, hogy a teljes felvétel brú nyelvű lejegyzése, szó szerinti magyar fordításával együtt, elkészült. Nemes bosszú a jeges légkörért!

Ez azonban nem ment minden izgalom, sőt félelem nélkül. A magam kárán tanultam meg, hogy mit jelentett az 1950-es években a „csengőfrász”, amit addig csak a szépirodalomból és dokumentumfilmekből ismertem: rettegést attól, hogy a titkosrendőrség a legváratlanabb pillanatokban rajtunk üt és elhurcol bennünket – „bűnösöket” – valami ismeretlen helyre, ahonnan talán soha nem kerülünk elő. A hangulat érzékeltetésére legyen elég egyetlen történet! Đinh Hồng Hải, akiről hamar kiderült, hogy nemcsak segítőkész asszisztens, művelt kolléga és igazi barát, hanem veleszületett barkácsoló is, régi típusú „becsöngetős” internetet telepített vendéglátónk telefonjára. Néhány nap sem telt bele, s a titkosrendőrség elővette házigazdánkat. Figyelmeztették, hogy „problémái” lehetnek miattunk, s ha „bármi” történik, ő lesz a felelős. Felindultan, remegve, majdhogynem zokogva jött hozzánk: egy félreérthetetlen gesztussal, csuklónál összeszorítva a két kezét, a tenyerét enyhén szétnyitva, mintha bilincsben lenne, kérte, hogy kapcsoljuk ki az internetet. Ekkor Hải pulykavörös lett, nagy levegőt vett, és kihallgatást kért a titkosrendőrség vezetőjétől: *teljes felelősséget* vállalt értem, tetteimért, és *követelte* az internet használatának engedélyezését! Ha valaki számára nem lenne elég világos: a belügyi elhárítás (ÁVH, KGB stb.) a legrettegettebb hatalom volt a múltban, állam az államban minden „kommunista” országban, így Vietnámban is – különösen akkor és ott, Đắk Lắk-ban. Hétköznapi emberek bármit megtettek volna, csak hogy elkerüljék a velük való találkozást. Nem ismerek még egy embert egész Vietnámban, aki Hải-on kívül meg merte volna tenni értem ugyanezt!

Bármennyire meg voltam – és vagyok máig – hatva barátom merész lépésétől, e pillanattól kezdve nem aludtam jól. Nem annyira magamat féltettem, mint inkább házigazdánkat és Hảit, illetve általában a brúkat. Mi történik, ha a rendőrség bármi kivetnivalót talál abban, amit csinálok? Mi lesz, ha rájönnek arra, hogy mit csinálok valójában? Időnként közel álltam a paranoiához, valami olyasmihez, amit 1989-ban Nguyễn Tất Thắng kollégám tett, aki miután közös terepmunkánkat követően írásos engedély nélkül hívott meg magához vacsorára (ebben az időben még ilyenre volt szükség, ha vietnámi barátokkal találkozni akartunk), a távozásom után félelmében elment a helyi rendőrőrsre, és feljelentette magát…

Ám egyszer csak elszakadt a cérna, többé nem tudtam magamat megtartóztatni. Egy nap – nem is annyira – „titkos” rendőrünk, amúgy egy briliáns

egy része tud brúul olvasni és írni is. Tanítás az iskolában azonban csak vietnámi nyelven folyik.

fickó, akivel jól megértettük egymást mindannak ellenére, amit képviselt, elpanaszolta nekem, hogy „képmutató és kétszínű brú káderekkel kell együtt dolgoznia, akik a jelenlegi rezsim alkalmazottaiként nyíltan dicsérik a régi jó időket [a dél-vietnámi kormányt]!”. Ekkor, hirtelen feltörő indulatomban, történelemórát tartottam neki, elmagyarázva, hogy egy polgárháborúban – ahol két testvér közül az egyik az egyik, a másik a másik oldalon harcol, és csak azután ismerik fel a másikat, hogy halálosan megsebesítették egymást (egy hitelesnek mondott brú történet) – nincsenek „jók” és „rosszak”, csak áldozatok. Ez volt egyben az a pillanat, amikor egyszer s mindenkorra eldöntöttem, hogy *khỡi Sarâng* élettörténetének publikálásával most már nem várok többet! Idézek 2007. június 21-i naplóbejegyzésemből: „ez a történet lesz *khỡi Sarâng*-ról szóló könyvem előszavának a kezdete (vagy inkább a befejezése?)! Kb. így: »Amikor 2007-ben DacLac-ban, életem egy nehéz periódusában, terepen, egy kávézóban ülve »kedves« elhárító-tiszt barátommal a vietnámi történelemről beszélgettem, próbáltam elmagyarázni neki azt a problémát, amiről ez a könyv szól… 32 évvel az ország egyesítése után (és 12-13 évvel *khỡi Sarâng* halála) után eljött az idő, hogy szembenézzünk mindezzel. Talán ez a könyv hozzásegíthet ahhoz, hogy megértsük: a brúk (és más nemzetiségek is) mindenekelőtt áldozatok voltak, akik a második világháború óta eltelt időszak leghosszabban tartó és legvéresebb háborúját egyszerűen túl akarták élni«.”

Jövőbeli tervek és kérdések

Itt tartunk ma, harminc év után: khỡi Sarâng élettörténete végre le van jegyezve magnóról, és szó szerinti fordítása (egyelőre magyarul) is elkészült. Most, hogy etikai problémáim szertefoszlottak, feltehető a kérdés: mit és hogyan publikáljak? Ezzel kapcsolatban elvi és technikai kérdések is felmerülnek. Az előbbiekkel kezdve, a legfontosabb kérdés az, hogy – a szöveg politikai érzékenységére való tekintettel – a történetet teljes egészében, bármiféle húzás vagy csonkítás nélkül tegyem-e közzé? Amikor a kérdésről Đinh Hồng Hải-jal folytattunk eszmecserét egy esetleges vietnámi kiadás kapcsán, kis kompromisszumot javasolt: „maradjon ki belőle néhány kényes mondat, egyébként semmi probléma nem lesz vele.” Még ha akkor nem is voltam – és ma sem vagyok – biztos benne, hogy ez a „kis” öncenzúra elégséges lesz politikai szempontból, azonnali reakcióm az volt rá, hogy: „Szó sem lehet róla. Nem azért vártam a publikálással máig, hogy cenzoráljam khỡi Sarâng-ot vagy magamat.” A történet erőssége – többek között – éppen teljes voltában és őszinte szókimondásában van. Csonkítatlan formában, az eredeti fogalmazás bármiféle „szépítése” nélkül kell közreadni. Csakhogy ez azonnal felvet egy másik, nem kevésbé lényegi kérdést: mennyiben tekinthető

a szöveg „teljesnek”? Láttuk, az interjú részben befejezetlen maradt. 1989-ben úgy terveztem, hogy a következő évben visszatérek, és további felvételekkel egészítem ki, ám ez sajnálatos módon soha nem valósul(hatot)t meg. De függetlenül attól, hogy a hiányzó részek az egészhez viszonyítva jelentősek vagy jelentéktelenek-e, mikor zárul le egy élettörténet? Mikor teljes? A személyes visszaemlékezést amúgy is számtalan körülmény befolyásolja. Közöttük az egyik legfontosabb a történetmondás kontextusa – aminek viszont láttuk a körülményeit! Barátság ide, bizalom oda, vajon mi mást tudott/akarhatott volna elmondani nekem khõi Sarâng, ha a körülmények nem olyanok lettek volna, mint amilyenek voltak? Halála és a sors kiszámíthatatlan akarata sajnálatos pontot tett közös vállalkozásunkra. Nincs más lehetőség, mint hogy azzal az anyaggal dolgozzak, ami a rendelkezésemre áll. Ez a tény már önmagában is a lehető legnagyobb „teljesség” mellett szól.

Egy harmadik elvi kérdés a felvétel ideje óta eltelt időre vagy inkább a felvétel és a tudományos feldolgozás közt eltelt időre vonatkozik. Megváltoztatta-e bármiféle módon is az eltelt idő az anyag értékét? Vajon az a tény, hogy 30 év telt el a gyűjtés és a feldolgozás között, automatikusan azt jelenti-e majd, hogy a magyarázatom más lesz, mint lett volna korábban? Egy történész számára az első kérdés fel sem merül: a dokumentum létrejötte és tudományos feldolgozása között mindig van valamiféle időbeli különbség, függetlenül annak időtartamától. *Khõi Sarâng* élettörténete természeténél fogva történelmi dokumentum. Meglehet, személyes/szakmai tapasztalataim és életutam függvényében a szöveghez fűzött magyarázatom ma már – kis- vagy akár nagymértékben is – más lesz, mint amilyen lett volna 30 évvel ezelőtt. De ha egyszer a szöveg a maga teljességében hozzáférhető, a felvételkészítés kontextusa pedig ismert lesz, az olvasók fel lesznek vértezve mindazokkal az ismeretekkel, amelyek szükségesek ahhoz, hogy következtetéseimet kritikusan értékeljék, s ha szükséges, a szöveget forrásanyagként újraelemezzék. Amennyire meg tudom ítélni, az interpretáció problémái jelenleg sokkal inkább a korszakra vonatkozó elégtelen történelmi/kulturális tudásunkban rejlenek. Csak egy példa illusztrációképp: a közelmúltban *khõi Sarâng* élettörténetének egy apró részletét, az 1956. március 4-i dél-vietnámi parlamenti választásokhoz kapcsolódó emlékeit vetettem elemzés alá (Vargyas 2020c). A választással kapcsolatban egy rendkívül érdekes részletet képtelen voltam mikro- vagy makroszinten, Quảng Trị tartományban – ahol *khõi Sarâng* szavazott –, illetve a Vietnámi Köztársaság (Dél-Vietnám) területén igazolni: analfabéta szavazók számára olyan szavazócédulák készültek, amelyeken a jelölteket rajzok szimbolizálták! Mint khõi Sarâng történetéből kiderült, a rajzok inherens szimbolikája nagyban befolyásolta, hogy kire adták le szavazatukat. Jóllehet a Vietnam Study Groupon[44] keresztül történészeket,

[44] Vietnam Study Group: Vietnám történelmével, kultúrájával, gazdaságával, politikájával stb. foglalkozó specialisták online szakmai csoportja.

a korszak legkiválóbb specialistáit kerestem meg, és pozitív visszajelzéseket is kaptam, jelenlegi tudásunk egyszerűen nem elég ahhoz, hogy a kérdés részleteit tisztázni lehessen.

Végezetül, bármilyen furcsának tűnjék is olvasóim számára, egy utolsó, negyedik elvi kérdés az, hogy milyen nyelven publikáljam (először) az anyagot? Ezt a provokatív, álnaiv kérdést azért teszem fel, mert emlékeztetni szeretnék egy ritkán reflektált tényre: az a széles körben osztott, közkeletű vélemény, hogy „ami nem angolul jelenik meg, az nem számít”, valójában a posztkoloniális gondolkodás máig tovább élő, nagyon is kétséges folyománya. Végül is *khõi Sarâng* élettörténete legalább annyira a vietnámiakra (és a brúkra) tartozik, mint az amerikaiakra, illetve a világra, és lehet, hogy először vietnámi nyelven kellene megjelennie! A fentiekben kifejtett szerkesztői kérdések nem véletlenül épp egy esetleges vietnámi kiadással voltak kapcsolatosak. Mégsem szeretném a kérdést túldimenzionálni: magam is tisztában vagyok egy tudományos *lingua franca* előnyeivel; publikációs stratégiáink társadalmi-politikai és tudományos következményeire kívántam pusztán felhívni a figyelmet (Vargyas 2018b).

Áttérve mármost a technikai problémákra, a legnehezebb kérdés a szerkesztés. A 18 órányi szöveg számtalan irányban elágazik, témái, időpontjai és helyszínei változóak; néha valódi párbeszéd zajlik, néha viszont akár negyedóráig is tartó monológ váltja fel; ismétlések és átfedések vannak benne, néha ugyanaz a történet két változatban is elhangzik, ám más és más részletekkel és hangsúlyokkal. Mindenképpen megkívánja a szerkesztői beavatkozást, valamiféle koherens és folyamatos forgatókönyv kialakítását (ld. Turner–Delisle sajtó alatt). Ebben az egyik szervezőelv bizonyosan a kronológia lesz. De – tekintettel arra, hogy egyetlen személy teljes élettörténetére koncentrálok, nem pedig számos meginterjúvolt szereplő életének egyetlen (azonos) aspektusára (ld. Pholsena, sajtó alatt) – a kronológiai perspektíva mellett valószínűleg szükség lesz tematikus csoportosításra/fejezetekre is. És a kérdés még így is megmarad: mi legyen az apró szösszenetekkel, a sehova se illő töredékekkel? Hogyan őrizzem meg a szöveg teljességét? Végül, és nem utolsósorban, stílusbeli kérdések is felmerülnek: mennyire ragaszkodjak *khõi Sarâng* tipikusan brú stílusához és szókincséhez? Tartsam-e meg például a „létra” szót (ami a brú cölöpházakba való feljárásra szolgál) akkor, amikor egy sokemeletes elegáns saigoni vendéglő díszes *lépcsőházát* írja le vele, ahova szimbolikus kárpótlásként egy vietnámi tábornok hívja meg vacsorára, mert elsikkasztotta többhavi zsoldját?

Epilógus

A fentiekben saját terepmunkám és etnohistóriai kutatásaim „longue durée" történetét mutattam be egy 18 órás életút-interjú tükrében. Az elmúlt években elvi kérdésként merült fel, hogy vajon tekinthetők/tekintendők-e a délkelet-ázsiai szocialista/kommunista országok egy sajátos antropológiai terepnek, amelyekben a fennálló társadalmi-politikai körülmények következtében klasszikus terepmunka-módszerek nem (vagy alig) alkalmazhatók, ami szükségessé teszi új terepmunka-módszerek kialakítását a célból, hogy „megfeleljünk a szocialista Ázsia terepkihívásainak" (Michaud 2010: 224; ld. még Turner–Daviau 2010; Turner 2013a; Luong 2006). E javaslattal egyetértve úgy gondolom, hogy saját esetem a kivétel, amely erősíti a szabályt. 1985–1989 között, egyedüliként az európai/amerikai antropológusok között, megadatott számomra, hogy hosszú időtartamú, klasszikus résztvevő terepmunkát végezzek a vietnámi brúk között, a Központi Hegyvidéken (ami 2007-ben már csak részben sikerült). Evvel kapcsolatban láttuk, hogy saját „pozicionalitásom", vagyis az a tény, hogy „belsősként/bennfentesként" egy testvéri kelet-európai szocialista országból származom, milyen módon befolyásolta lehetőségeimet.[45] Az előnyök nyilvánvalóak: a terephez való (könnyebb) hozzáférés, ami tagadhatatlanul privilegizált helyzet még akkor is, ha „idegen" kutatóként nekem is végig kellett járnom a terephez vezető fájdalmas utat, hasonlóan bármely „nyugati" kutatóhoz akkor és azóta is. Minden bizonnyal előny volt számomra az a tény is, hogy hasonló politikai rendszerben szocializálódva, a (terepmunka-)körülmények ismerőse(bbe)k voltak számomra, s ezért talán jobban el tudtam viselni őket: például azt, hogy egy antidemokratikus politikai rendszernek és képviselőinek (pártkáderek, hivatalnokok, titkosrendőrök stb.) voltam kiszolgáltatva minden tekintetben, amit és akiket a cél érdekében kritika nélkül el kellett fogadnom; hogy engedélyekre kellett várnom; hogy nem mehettem egyedül a terepre; hogy számtalan közvetett és közvetlen módon állandóan ellenőrzés, sőt megfigyelés alatt álltam; hogy el kellett viselnem a cenzúrát, amihez elkerülhetetlenül (?) öncenzúrát párosítottam – hogy csak néhányat nevezzek néven a „szokatlan" körülmények közül. Ami a hátrányokat illeti, a mérleg másik serpenyőjében ott voltak a nyilvánvaló keleti blokkbeli politikai-gazdasági-kulturális és vallási korlátok; az a tény, hogy a világ más részei zárva voltak – és nem csak a terepmunka szempontjából! – előttünk; a finanszírozás teljes hiánya; és végül, de nem utolsósorban a hatalomtól való félelem, belülről ismerve a diktatúrák természetét a közelmúlt történelmének köszönhetően.

[45] A pozicionalitásra (és vele a reflexivitásra) ld. Turner–Delisle, sajtó alatt. Ld. még McAllister 2013; Rose 1997; Turner 2013b; Prattis 1996; stb.

Tekintettel terepmunkám viszonylag korai időpontjára, röviddel a vietnámi peresztrojka *(Đổi Mới)* és az általános politikai-gazdasági nyitás *előtt*, ami előre vetítette a nemzeti/nemzetközi fejlesztési politikák és egy NGO[46] projekt-világ eljövetelét, a lényegében hasonló társadalompolitikai makrokontextus és terepmunka-szabályozások másként befolyásolták terepmunkámat, mint az utánam érkezőkét. Én a majdnem teljes politikai bezárkózás időszakában, ám politikai szövetségen és ideológiai testvériségen alapuló akadémiai együttműködés keretében érkeztem Vietnámba, klasszikus antropológiai terepmunka-módszereket implikáló tudományos célokkal. Azok, akik a következő évtizedben, nem sokkal utánam, egy kezdődő „kettős dominancia/uralom"[47] (Scott 1990) időszakában érkeztek, talán kedvezőbb, nyíltabb társadalmi-politikai légkörbe cseppentek, de nem volt meg nekik az a „testvéri" politikai és intézményi háttér, ami nekem igen. És mivel főként nemzetközi fejlesztési intézmények vagy NGO-k munkatársaiként érkeztek, akiknek pontosan körülhatárolt céljaik és rövid lejáratú projektjeik voltak, munkájuknak nemcsak az általános makrokontextus és korlátok szabtak határokat, hanem saját programjukból és módszereikből fakadó kényszereik is (Turner 2013b; McAllister 2013; Daviau 2010). Közöttük talán legproblémásabb az időszűke: a terepen való rövid – tipikusan néhány hét és maximum két hónap – „megmerítkezés" nem elég ahhoz, hogy bármiféle elmélyült kutatást lehessen folytatni (Daviau 2004: 17). Pedig az akadémiai kutatás rendszerint ezekhez a fejlesztési vagy hatástanulmányokhoz kapcsolódóan, illetve azok leple alatt folyt (a brúkra vonatkozó NGO kutatásokhoz lásd: Arnhem–Nguyen 2006; Daviau 2004; Luu Hung et alii 2009; Pairaudeau 1998; Vorpahl 2006). Az eltérő célok és elvárások természetesen visszahatottak a terepmunkamódszerekre is. Az új hívószavak a „fejlesztés, szegénységcsökkentés, sebezhetőség, képességfejlesztés, részvétel, természetierőforrás-menedzsment, élelmiszer-biztonság, egészségügyi/orvosi ellátás, oktatás" és más hasonló fogalmak lettek, az új terepmunkamódszerek közé pedig bekerült a „[helyi] részvételen alapuló rurális felmérés",[48] a „nyilvános (és nemek szerint elkülönült) fókuszcsoport-interjú", az „adatfelvétel és mintavétel" (vagyonossági rangsor, társadalmi feltérképezés), a „visszajelzés/visszacsatolás" stb., amelyek egyre szélesebb körben váltak ismertté és használttá. Ezek a projektek az állam részvételével, a hatóságok bevonásával, a nyilvánosság előtt zajlanak. Következésképpen hamarosan egyre nagyobb igény mutatkozott olyan adatokra, amelyek „fű alól", az állam által nem ellenőrzött/felügyelt forrásokból, személyes beszélgetésből származnak; ennek az igénynek volt, aki úgy próbált megfelelni, hogy nem hivatalos „beszélgetőhelyeket" hozott

[46] NGO: „non-governmental organisations" = Nem Kormányzati Szervezetek.

[47] „Kettős dominancia/uralom": az etnikus kisebbségek – akiket az állam „elmaradottnak" tekint – politikai és gazdasági marginalizálása egy liberalizált gazdasági fejlődési/fejlesztési időszakban.

[48] Angolul: Participatory Rural Appraisal (PRA).

létre, hogy elkerülje a kötelező részvétel csapdáját a nyilvános adatfelvételeken (Daviau 2010). Az érdekeltek kutatásba való bevonásától már csak egy lépés az elkötelezettség,[49] illetve az akció/képviseleti/militáns/kollaboratív antropológia, amiről még csak nem is álmodhattam volna néhány évtizeddel korábban. És jóllehet kissé túlzónak érzem Daviau véleményét, aki szerint „az NGO-k által létrehozott végtermék (szürke irodalom[50]) se nem vonzó az akadémiai berkekben dolgozók számára, se nem segít egy tudományos fokozat megszerzésében" (Daviau 2010: 200), mégis igaz, hogy ilyen körülmények között – mondjuk – szóba se jöhetett volna *khõi Sarâng* élettörténetének magnóra való felvétele.

Visszatérve saját történetemre, tanulságai leginkább a Michaud (2010: 223) által a délkelet-ázsiai „szocialista" terepeken való munkához szükségesnek tartott három kulcsfogalom segítségével foglalhatók össze: kreativitás, reflexivitás és bizalom. Ami az első kettőt illeti, láttuk, hogyan próbáltam felülkerekedni a helyzet adta problémákon, hogyan jutottam el a terepmunkáig, keresztül verekedve magam a rendszeren. Nem állítom, hogy minden „körön belüli" – magyar vagy kelet-európai antropológus – ugyanígy járt volna el, és még csak azt sem állítom, hogy mindig a legjobb megoldásokat választottam. Abban sem vagyok biztos, hogy ma ugyanúgy tennék, mint ahogy akkor tettem – bár nagy vonalakban valószínűleg igen. Nincs két azonos helyzet. „Az idők változnak", és függetlenül attól a ténytől, hogy „mi is változunk-e bennük", a feltételezett „rosszról" később kiderülhet, hogy „jó" vagy „jobb" volt. Az 1980-as években Quảng Trị-ben, annak ellenére, hogy ez idő tájt gyakorlatilag lehetetlen volt társadalomtudományi kutatást végezni Vietnámban, terepmunkám vége felé teljesen egyedül, bármiféle állami ellenőrzés nélkül végezhettem klasszikus típusú terepmunkámat. A helyzet húsz évvel később, Đắk Lắk-ban – előzetes reményeim ellenére – drámaian rosszabb volt. Ahhoz, hogy pszichésen kibírjam, és mégiscsak eredményes terepmunkát végezzek, a kitartás, önuralom és alkalmazkodás mellett szükségem volt arra is, hogy „megkerüljem, sőt néha magam felé hajlítsam a szabályokat" (uo.). Ebben a nem minden kockázat nélküli színdarabban egyedül bizonyosan nem tudtam volna sikert elérni, alapvető szerepet vállaltak benne helyi kutatótársaim.

És ezzel eljutottunk legfontosabb mondanivalómhoz, helyi kollégáinkhoz és munkatársainkhoz fűződő viszonyunkhoz. Amiről beszélni szeretnék, az a barátság, illetve annak nélkülözhetetlen alapja, a bizalom. Bármi hasonlóság vagy különbség legyen is „társadalmi tőke", „viszony", „kapcsolat" és a szó európai értelmében vett „barátság" között, illetve bármilyen kétségek merüljenek

[49] Az „elkötelezettségi fordulatra" ld. Ortner 2019; ld. még Low–Merry 2010; Ortner 2016.

[50] „Szürke irodalom": olyan kutatási anyagok (jelentések, felmérések, hatástanulmányok, kormányzati anyagok, értékelések, évkönyvek stb.), amelyeket kormányzati szervek, NGO-intézmények, ügynökségek, cégek, magántársaságok, szakértők stb. készítenek, és amelyeket nem tesznek közzé a hagyományos kereskedelmi és akadémiai publikációs csatornákon.

is fel a terepen kötött barátságok valódi természetét és a „barátság imitálását" illetően (Driessen 1998; Duncombe–Jessop 2002; Glesne 1989),[51] mégiscsak tagadhatatlan, hogy a szolidaritás, tisztelet, közelség, egymásrautaltság és bizalom valamiféle gyengéd érzelmekkel kevert vegyüléke – amit hétköznapi nyelven „barátságnak" nevezünk – kialakulhat és gyakran ki is alakul azok között, akik hosszú ideig együtt dolgoznak a terepen. Az antropológus és helyi „adatközlői/beszélgetőpartnerei/interjúalanyai" vagy „barátai" közötti barátság és kölcsönös bizalom szakmánk alfája és ómegája; közhelyszámba menő, elmaradhatatlan téma a terepmunkáról szóló bármiféle kézikönyvben (pl. Watson 1999; Eriksen 1995; ld. még Rabinow 2007; De La Cruz – Gay Y Blasco 2012). „A bizalom kérdése azonban […] az állami hivatalnokok és egyéb közreműködők – akadémiai kutatók, tolmácsok, könyvtárosok, idegenvezetők, sofőrök – bármely szintjén felmerül, akik sokkal szívesebben fognak segíteni, ha felismerik, hogy bizalomra méltó személlyel van dolguk" (Michaud 2010: 224). A Michaud által említett „szocialista"-ázsiabeli személyközi viszonyok széles skálájából a minket a terepen kötelességszerű feladatként kísérő mindenkori helyi akadémiai partnereinkhez/munkatársainkhoz/asszisztenseinkhez/segítőtársainkhoz fűződő viszonyunk az, ami – úgy tűnik számomra – az egyik legkevésbé figyelemre méltatott, alulértékelt kérdés. Eltekintve néhány esetleges megjegyzéstől, féloldalnyi futólagos beszámolóról vagy néhány – ritka – próbálkozástól, hogy „cselekvőképességgel ruházzák fel a projekt résztvevőit" (Turner 2010: 130; 2013c; Daviau 2010: 202–203), alig találni a kérdésre vonatkozó szakirodalmat. Pedig mi, ha *nem* ez, valódi „szocialista-ázsiai terepkihívás"? Mi, ha *nem* ez, olyan kérdés, ami egyedül a „szocialista-ázsiai" terepmunkához kapcsolódik?[52]

Írásomat ezért néhány erre vonatkozó személyes megjegyzéssel szeretném zárni. Az előzőkben Vũ Đình Lợi és Đinh Hồng Hải vietnámi néprajzkutató kollégáimhoz fűződő évtizedes baráti kapcsolatom egy-egy – a terepmunkához fűződő – meghatározó pillanatát mutattam be és elemeztem. Egy kapcsolat nyilvánvalóan sohasem statikus; évtizedeket átölelő barátságok – bármely más emberi kapcsolathoz, például a házassághoz hasonlóan – hullámhegyeket és hullámvölgyeket is bejárnak, a tetőpontok mellett hányattatásokat, sőt valódi konfliktusokat (Nagy 2017) is elviselnek és túlélnek. Nem szeretném baráti kapcsolataimat utólag idealizálni, jóllehet a halál, mint az emberélet visszavonhatatlan vége (Vũ Đình Lợi esetében), elkerülhetetlenül nosztalgiát ébreszt

[51] Ld. például Driessen 1998: 132: „Ha a barátság nyugati definícióját vesszük […] – ami a közelséget, szolidaritást, a mögöttes motívumok hiányát, reciprocitást, a kölcsönös választás hőfokát, a társadalmi különbségtételektől (életkor, osztály, nem) való elvonatkoztatást hangsúlyozza –, csak nagyon kevés viszony minősülne barátságnak a terepen."

[52] Amennyire tudom, egyetlen korábbi kelet-európai „szocialista" országban (beleértve ebbe Magyarországot is), sőt még a Szovjetunióban sem voltak érvényben hasonló előírások antropológiai terepmunka végzéséhez kapcsolódóan.

az emberben. Írásomban barátságunk mindössze egyetlen aspektusára tértem ki: vietnámi kollégáim iránt érzett hálámra és lekötelezettségemre mindazért, amit terepmunkám érdekében – a „szabályok meghajlítása" révén – értem tettek. A többi részlet már nem tartozik jelen cikk témájához.

Saját történetemből a személyes tanulság számomra a barátság ereje. A „kiegyenlített számlákhoz" hasonlóan a közösen megélt és elviselt nehézségek is jó barátságot szülnek.[53] A terepmunka, különösen annak klasszikus, hosszú időtartamú, résztvevő megfigyeléses formája, mindenféle szempontból, fizikailag és pszichológiailag egyaránt, komoly megpróbáltatás, ami sok tekintetben – az élethosszig tartó barátságokat szülő – katonai szolgálatra vagy kollégiumi együttlakásra emlékeztet. Azok, akik közösen élték meg és viselték el a nehézségeket, és közben barátok lettek, örökre barátok maradnak. Ilyesféle kapcsolat fűz(ött) bennünket egymáshoz azzal a két vietnámi kollégával, akik terepmunkáim során a legtöbbször és a leghosszabb ideig osztoztak velem jóban-rosszban: Vũ Đình Lợi-jel és Đinh Hồng Hải-jal. Legfőbb ideje kimondani, hogy állandó segítségük, megértésük, nagyrabecsülésük és kölcsönös bizalmon alapuló barátságuk nélkül – ami sok ezer kilométernyi távolságot, kulturális különbségeket és abból adódó életstratégiákat hidal át – sokkal kevesebbet lettem volna képes elérni. Saját terepmunkámról reflexíven gondolkodva mindig szem előtt fogom tartani: amikor Sir Edmund Hillary a világon elsőként megmászta a világ legmagasabb hegycsúcsát, a Mount Everestet, egy nepáli serpa, Tenzing Norgay volt vele. Az ő nevére is örökké emlékezni kell.

Bibliográfia

Arnhem, Nikolas – Nguyen Thi Thanh Binh (2006): *Road to Progress? The Socio-Cultural Impact of the Ho Chi Minh Highway on the Indigenous Population in the Central Truong Son Region of Vietnam*. Presented for WWF Indochina.

Assmann, Jan (2013): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Daviau, Steeve (2004): *Anthropological and sociological study in Nong and Sepon district, Savannakhet province, Lao PDR*. Brussels, Belgian Technical Cooperation.

Daviau, Steeve (2010): Conducting fieldwork with Tarieng communities in southern Laos: Negotiating discursive places between neoliberal dogmas and Lao socialist ideology. In Turner–Daviau 2010: 193–205.

[53] „Les bons comtes font les bons amis", magyar fordításban: „Kiegyenlített számla a jó barátság alapja". A mondás eredetileg Honoré de Balzac *Goriot apó* c. regényéből származik, ahol Rastignac mondja madame Vauquer-nek 140 franknyi tartozása lerovásakor.

De La Cruz, Liria – Gay Y Blasco, Paloma (2012): Friendship, anthropology. *Anthropology and Humanism*, 37: 1–14.

Driessen, Henk (1998): Romancing rapport: The ideology of 'friendship' in the field. *Folk,* 40: 123–136.

Duncombe, Jean – Jessop, Julie (2002) 'Doing rapport' and the ethics of 'faking friendship'. In Miller, Tina – Birch, Maxine – Mauthner, Melanie – Jessop, Julie (eds.): *Ethics in Qualitative Research*. London, Sage Publications. 108–122.

Eriksen, Thomas Hylland (1995): *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology.* 2. ed. London, Sterling, VA: Pluto Press.

Finot, L. (1928): A propos des mọi à queu. *Bulletin des Amis du Vieux Hué,* XV. No. 4. klny., 1–5.

Gaide, Dr. (1928): Les hommes à queu. *Bulletin des Amis du Vieux Hué,* XV. No. 2. 101–124.

Glesne, Corrine (1989): Rapport and friendship in ethnographic research. *Qalitative Studies in Education,* Vol. 2. No. 1. 45–54.

Guérin, Mathieu – Andrew Hardy – Nguyễn Văn Chính – Stan Tan Boon Hwee (2003): *Des montagnards aux minorités ethniques. Quelle intégration national pour les habitants des hautes terres du Viet Nam et du Cambodge?* Paris, L'Harmattan – Bangkok, IRASEC.

Hoàng Tuệ (EIC) (1986): *Sách học tiếng Brũ Vân Kiều.* [Brú vân kiêu nyelvtankönyv]. Hà Nôi, k. n.

Hanoi Life Under the Subsidy Economy, 1975–1986 (2007): [Kiállítási katalógus.] Vietnam Museum of Ethnology – The Giới Publishers.

Human Rights Watch (2002): *Repression of montagnards: conflicts over land and religion in Vietnam's Central Highlands.* https://www.hrw.org/report/2002/04/23/repression-montagnards/conflicts-over-land-and-religion-vietnams-central-highlands# (letöltés ideje: 2008.11.17.).

Janos, Andrew C. (2000): *East-Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism.* Stanford, CA., Stanford University Press.

Lendvai, Paul (2020): *The Hungarians: A Thousand Years of Victory in Defeat*. New Jersey, USA, Princeton University Press.

Low, Setha N. – Sally Engle Merry (2010): Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. *Current Anthropology,* 51 (2): 203–226.

Luu Hung – Nguyen van Huy – Nguyen Thi Thu Huong – Vo Quang Trong (eds.) (2009): *Highway No. 9. Opportunities and Challenges.* Hanoi, Vietnam Museum of Ethnology, with the Support of Rockefeller Foundation.

Luong van Hy (2006): Structure, practice, and history: Contemporary anthropological research on Vietnam. *Journal of Vietnamese Studies,* I (1–2): 371–410.

McAllister, Karen (2013): Marginality in the Margins: Serendipity, Gatekeepers, and Gendered Positionalities in Fieldwork among the Khmu in Northern Laos. In Turner 2013a: 165–184.

Michaud, Jean (2010): Research Note: Fieldwork, supervision and trust. In Turner–Daviau 2010: 220–225.

Molnár, Miklós (2015): *A Concise History of Hungary*. Cambridge, UK, Cambridge University Press. („Cambridge Concise Histories”.)

Nagy, Zoltán (2018): Conflict and Fieldwork. *Acta Ethnographica*, Vol. 63 (2): 345–359.

Nguyễn Trác Dĩ (é. n.): *Cuộc Di Dân Sác-Tôc Bru Từ Quảng-Trị vào Darlac.* [A brúk áttelepítése Quảng Trị-ből Darlac-ba.] Saigon, Bộ Phát-Triển Sắc-tộc Ân-Hành.

Nguyễn Văn Sửu (Chủ biên/ed.) (2019): *Ảnh hưởng của trường phái Xô-Viết trong nhân học ở Việt Nam*. [A szovjet iskola hatása a vietnami antropológiára.] Hà Nội, Nhà xuất bản Đại học Quốc gia [Vietnam National University Press].

Ortner, Sherry B. (2016): „Dark Anthropology and its Others: Theory Since the 80s.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory,* 6 (1): 47–73.

Ortner, Sherry B. (2019): Practicing Engaged Anthropology. *Anthropology of this century*, issue 25. http://aotcpress.com/articles/practicing-engaged-anthropology/ (letöltés ideje: 2020.08.11.).

Pairaudeau, Natasha (1998): *Cultural Study of the Bru/Van Kieu of Dakrong District, Quang Tri Province, And Recommendations for Strengthening Oxfam Hong Kong's Program Impact*. Natasha Pairaudeau for Oxfam Hong Kong.

Pholsena, Vatthana (sajtó alatt): The production of history ‘from below’: the Vietnam War in the borderlands of Laos. In Michaud, Jean – Pierre Petit (eds.): *Historical Anthropology in Socialist Highlands.*

Pinkstone, Brian – James Farrell (1997): Was Socialism the Same Everywhere? A Comparison of Hungary and Cuba. *Society and Economy in Central and Eastern Europe*, Vol. 19. No. 4.: 71–105.

Prattis, Ian J. (1996): Reflexive anthropology. In Levinson, D. – Ember, M. (eds.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology.* Vol. 3. New York, Henri Hold and Co. 1072–1076.

Rose, Gillian (1997): Situating knowledges: Positionality, reflexivity and other tactics. *Progress in Human Geography*, 21 (3): 305–320.

Rabinow, Paul (2007): *Reflections on Fieldwork in Marocco*. 2. ed. Thirtieth Anniversary Edition, with a New Preface by the Author. University of California Press.

Salemink, Oscar (2003): Enclosing the highlands: socialist, capitalist and protestant conversions of Vietnam's Central Highlanders. Paper presented at the conference Politics of the Commons: Articulating Development and Strengthening Local Practices, Chiang Mai University, Thailand, 11–14 July 2003. http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/1787/Oscar_Salemink_RCSD_paper.pdf?sequence=1&isAllowed=y (letöltés ideje: 2008.11.17.).

Salemink, Oscar (2013): Between Engagement and Abuse: Reflections on the „Field” of Anthropology and the Power of Ethnography. In Turner 2013: 241–259.

Salemink, Oscar (2015): Revolutional and Christian Ecumenes and Desire for Modernity in the Vietnamese Highlands. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 16 (4): 388–409.

Scott, James C. (1985): *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven – London, Yale University Press.

Scott, James C. (1990): *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts.* New Haven, Connecticut, Yale University Press.

Scott, James C. (2009): *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland South East Asia.* London, Yale University Press.

Stokes, Gale (ed.) (1996): *From Stalinism to Pluralism. A Documentary History of Eastern Europe since 1945*. 2. ed. Oxford University Press.

Turner, Sarah (2010): Challenges and dilemmas: fieldwork with upland minorities in socialist Vietnam, Laos and southwest China. In Turner–Daviau 2010: 121–134.

Turner, Sarah (ed.) (2013a): *Red Stamps and Gold Stars. Fieldwork Dilemmas in Upland Socialist Asia*. Vancouver–Toronto, UBC Press.

Turner, Sarah (2013b): Dilemmas and Detours: Fieldwork with Ethnic Minorities in Upland Soutwest China, Vietnam, and Laos. In Turner 2013a: 1–21.

Turner, Sarah (2013c): The Silenced Research Assistant Speaks Her Mind. In Turner 2013a: 220–238.

Turner, Sarah – Steeve Daviau (guest eds.) (2010): *Challenges and dilemmas: fieldwork with upland minorities in socialist Vietnam, Laos and southwest China*. Special Issue of *The Asia Pacific Viewpoint*, Vol. 51. Nr. 2.: 121–225.

Turner, Sarah – Sarah Delisle (sajtó alatt): 'I Never Knew My Dad Experienced That!' Reflections on a Collaborative Oral History Project with Hmong Youth and Elders in Upland Northern Vietnam. In Michaud, Jean – Pierre Petit (eds.): *Historical Anthropology in Socialist Highlands.*

Vargyas, Gábor (1996): „We have accepted the rule of anybody that has come here". On the Identity of a Vietnamese Minority in Transition: the Bru. Unpublished paper read at the international conference „Asian Minorities in Transition. Diversity, Identities and Encounters", Münster, Germany, December 12–15, 1996.

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas, Gábor (2008): Quiconque voulait s'imposer à nous, nous avons accepté son pouvoir. In Frédéric Mantienne – Keith W. Taylor (eds.): *Monde du Viet-Nam/ Vietnam World. Hommage à Nguyen The Anh.* Paris, Les Indes Savantes, 341–369.

Vargyas, Gábor (2010): Resettled Ancestors: Religious Change among the Bru (in the Central Highlands of Vietnam). In Chris Hann (ed.): *Religion, Identity, Postsocialism. The Halle Focus Group 2003–2010.* Halle/Saale (Department II), Max Planck Institute for Social Anthropology. 130–133.

Vargyas, Gábor (2012): Caught in the crossfire. The Bru and the Vietnam War as reflected through *khỗi Sarâng*'s life history. Unpublished paper read at the 2nd International Conference of „Integrating and Developing European Asian Studies (IDEAS)": „National and regional identities: appropriating the past", 1–7 February 2012, Hongkong.

Vargyas, Gábor (2016): „Up" and „Down": „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part I: Are the Bru „Natives" in Zomia? *Acta Ethnographica Hungarica,* 61 (1): 241–258.

Vargyas, Gábor (2017:) „Up” and „down”: „Zomia” and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part II: Fleeing the State or Desire for Modernity? Reflections on Scott and Salemink. *Acta Ethnographica,* 62 (2): 441–463.

Vargyas, Gábor (2018a): Fieldwork, Politics, Ethics. *Acta Ethnographica,* Vol. 63. Number 2/2: 323–344.

Vargyas, Gábor (2018b): *Bất Chấp* Định *Mệnh. Văn hóa và phong tục tập quán người Bru-Vân Kiều.* [Dacolva az elkerülhetetlennel. Brú kultúra és szokások.] (Magyarról fordította: Giáp Thị Minh Trang. A fordítást szakmai szempontból ellenőrizte: Định Hồng Hải és Vũ Tuyết Lan.) Hà Nội, [a Đông Tây (Keleti–Nyugati Kultúra Társaság) gondozásában] Dân Trí Könyvkiadó.

Vargyas, Gábor (2019): Photoshopped Ancestors. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers,* Halle/Saale, No. 194. 34 p. + 26 figs.

Vargyas, Gábor (2020a): The Voice of the Lord from a Record Player. (Vietnamese Highlands, 1960s). *Acta Ethnographica,* 65 (1): 257–284.

Vargyas, Gábor (2020b): On both sides of the Annamese Cordilleras. The Bru of Vietnam and Laos. In *Routledge Handbook of Contemporary Highland Asia.* Eds. by Heneise, Michael – Jelle Wouters. (Sajtó alatt.)

Vargyas, Gábor (2020c): Két választás Vietnamban. Történelem alulnézetben. [Two elections in Vietnam. History from a bottom-up perspective. In Hungarian.] In *Docendo discimus. A 60. esztendős Kotics József köszöntése.* Szerk. Dobák Judit és R. Nagy József. (A Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék Könyvei, 13.) Miskolc, KVAT, 413–430.

Vorpahl, Markus (2006): Development, Mobility and HIV in Southeast Asia: A Preliminary Study for the Implementation of a Development-Based HIV-Prevention Program along the East-West Corridor/Highway in Laos and Vietnam.

Watson, C. W. (ed.) (1999): *Being There. Fieldwork in Anthropology.* London, Pluto Press.

• TEREPMUNKA, POLITIKA, ETIKA

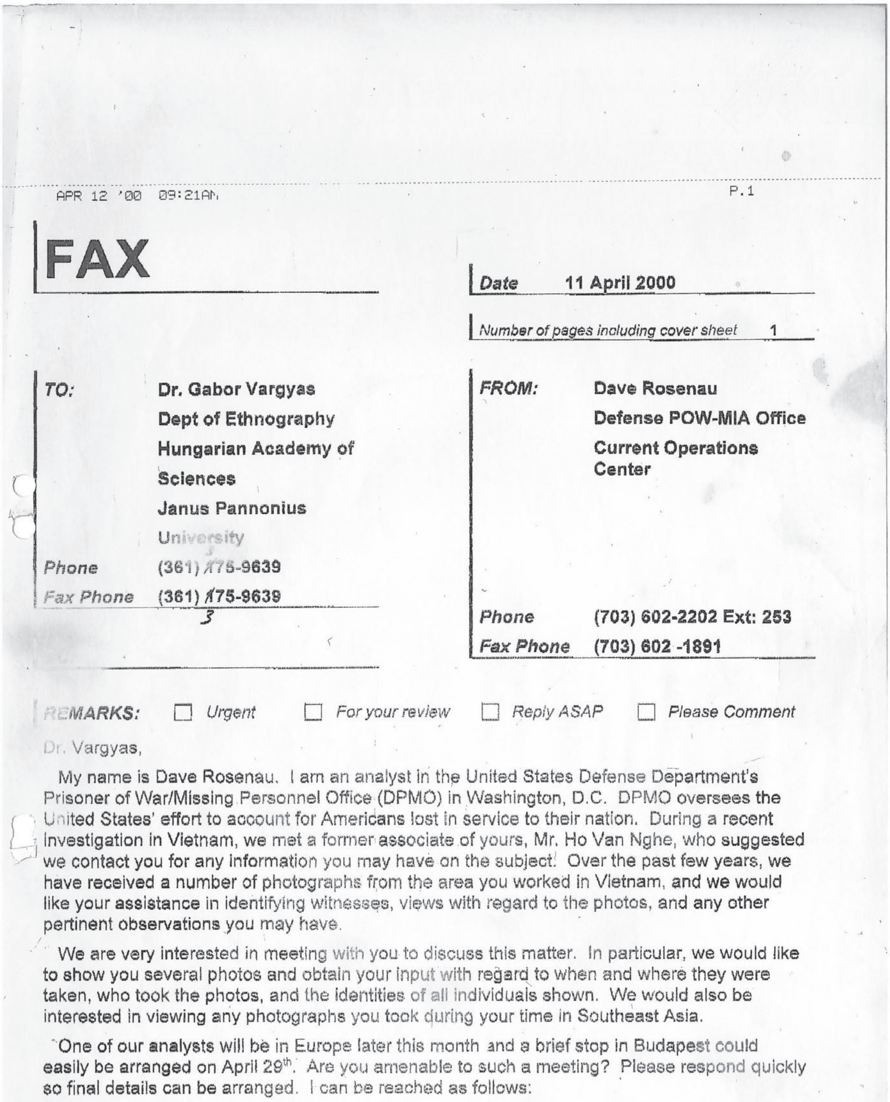
Egy személyes történet – és a tanulsága

2000 áprilisában – közel negyed évszázaddal a vietnámi polgárháború vége és Vietnám újraegyesítése (1976. július 2.), több mint tíz évvel vietnámi terepmunkám lezárulta (1989) és a magyarországi rendszerváltás után – egy reggel munkahelyi titkárnőnk az MTA Néprajzi Kutatóintézetben váratlan hírrel vágott mellbe: „Gábor, valami amerikai többször kereste már magát Washingtonból, a Hadügyminisztériumból, feltétlenül beszélni akar magával!" Megfagyott a vér az ereimben: „Mi a fenét akarhatnak tőlem?" És főleg: „Hogyan találhattak meg?" Aki antropológusként Vietnámban, a vietnámi hegyvidéken végzett hosszú időtartamú terepmunkát – az ismert körülmények miatt rajtam kívül gyakorlatilag ez senkinek sem sikerült jószerével azóta sem –, tudja, hogy mindenféle szempontból „érzékeny" terepen jár. Ha valamit kezdettől fogva tudatosan el akartam elkerülni, az az, hogy bármiféle módon belekeveredjek a vietnámi háborút követő nemzetközi politikai csatározásokba és egymást kölcsönösen kizáró ideológiai táborokba – jóllehet (ne tagadjuk!) a kivételes terepmunka-lehetőséget épp ezeknek köszönhettem. Noha ekkorra már hivatalosan az USA és a Vietnámi Szocialista Köztársaság diplomáciai kapcsolatban álltak egymással,[1] világos volt számomra: egy esetleges amerikai – különösen katonai, belbiztonsági, kémelhárítási – „hírbe hozatal" komolyan veszélyeztetheti vietnámi megítélésemet és további terepmunka-engedélyeimet. Ezért nem pályáztam soha amerikai ösztöndíjat, ezért (is) utasítottam el annak idején egy felmerülő amerikai meghívást, s ezért (is) próbáltam tudományos kapcsolatrendszeremet mindenekelőtt a francia tudományossággal kiépíteni – jóllehet ma már nem vagyok biztos benne, hogy a döntésem helyes helyzetfelmérésen alapult.

Hosszas gondolkodás után – naivan – arra a megoldásra jutottam, hogy letagadtatom magam. Előbb-utóbb csak megunják! Többszöri, egyre ingerültebb telefonpróbálkozás után (végül is egy állami hivatalból elég nehéz huzamos időn keresztül hiányozni!) április 11-én egy fax várt az irodámban (1. melléklet + 1.a kép): a levél írója, egy „[katonai] elemző", Mr. Dave Rosenau, a Hadügyminisztérium speciális „POW/MIA"[2] (Hadifogoly / Ütközetben eltűnt) osztályának „Current Operations Center" (Folyamatban lévő ügyek

[1] A Vietnámi Szocialista Köztársaság és az USA két évtizednyi szünet után, 1995-ben lépett újra diplomáciai kapcsolatba egymással.

[2] POW = Prisoner of War; MIA = Missing in Action.


APR 12 '00 09:21AM P.1

FAX

Date 11 April 2000

Number of pages including cover sheet 1

TO: Dr. Gabor Vargyas
Dept of Ethnography
Hungarian Academy of Sciences
Janus Pannonius University
Phone (361) 175-9639
Fax Phone (361) 175-9639

FROM: Dave Rosenau
Defense POW-MIA Office
Current Operations Center
Phone (703) 602-2202 Ext: 253
Fax Phone (703) 602 -1891

REMARKS: ☐ Urgent ☐ For your review ☐ Reply ASAP ☐ Please Comment

Dr. Vargyas,

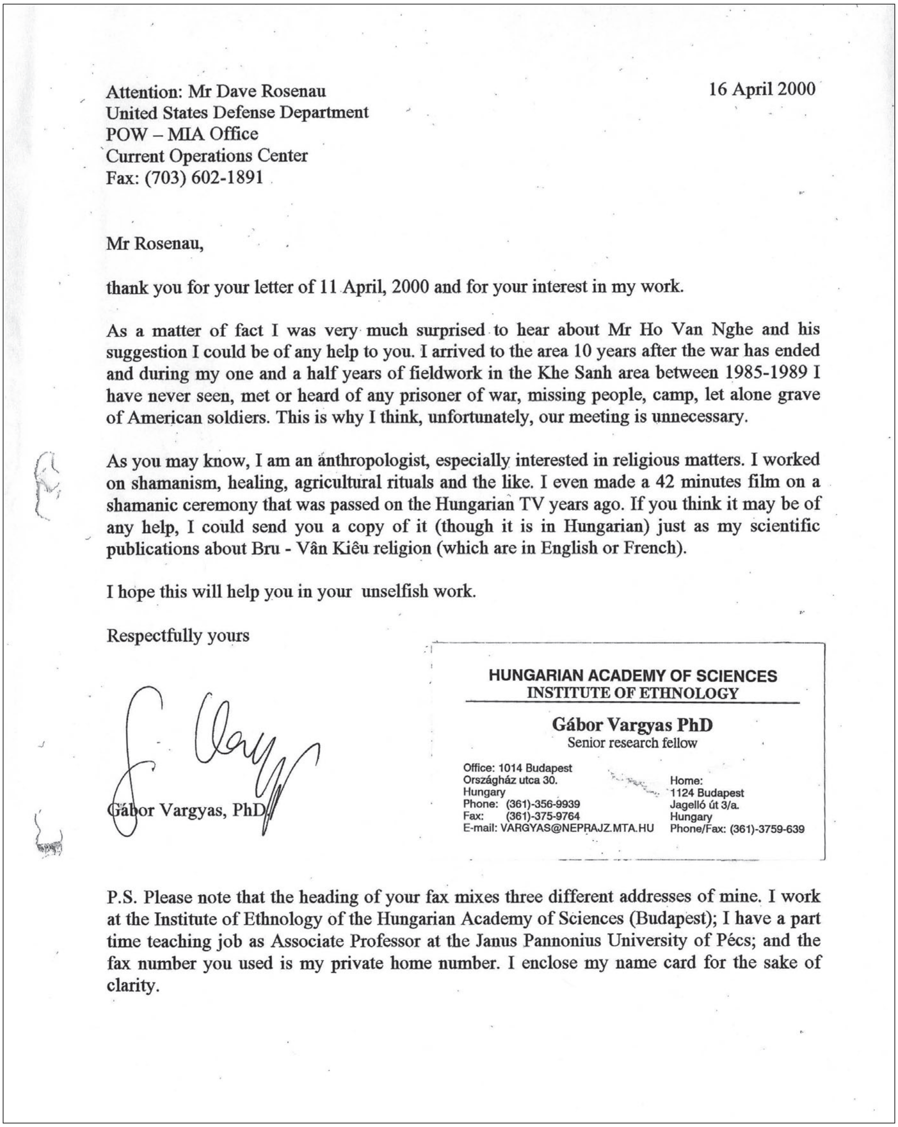
My name is Dave Rosenau. I am an analyst in the United States Defense Department's Prisoner of War/Missing Personnel Office (DPMO) in Washington, D.C. DPMO oversees the United States' effort to account for Americans lost in service to their nation. During a recent investigation in Vietnam, we met a former associate of yours, Mr. Ho Van Nghe, who suggested we contact you for any information you may have on the subject. Over the past few years, we have received a number of photographs from the area you worked in Vietnam, and we would like your assistance in identifying witnesses, views with regard to the photos, and any other pertinent observations you may have.

We are very interested in meeting with you to discuss this matter. In particular, we would like to show you several photos and obtain your input with regard to when and where they were taken, who took the photos, and the identities of all individuals shown. We would also be interested in viewing any photographs you took during your time in Southeast Asia.

One of our analysts will be in Europe later this month and a brief stop in Budapest could easily be arranged on April 29th. Are you amenable to such a meeting? Please respond quickly so final details can be arranged. I can be reached as follows:

1.a. kép. A washingtoni hadügyminisztérium POW/MIA Current Operations Center elemzőjének, Dave Rosenaunak Vargyas Gáborhoz írt faxa 2000. április 11-én

központja) részlegéből, lényegében arra akart rávenni, hogy szolgáltassak számukra bármiféle használható információt – általuk feltételezett – amerikai hadifoglyokra vonatkozóan, mindenekelőtt pedig arra, hogy segítsek nekik fotók, fotókon szereplő személyek és helyek beazonosításában. Idézek a faxból: „Az elmúlt néhány évben számos fotót kaptunk Vietnámnak arról



Attention: Mr Dave Rosenau
United States Defense Department
POW – MIA Office
Current Operations Center
Fax: (703) 602-1891

16 April 2000

Mr Rosenau,

thank you for your letter of 11 April, 2000 and for your interest in my work.

As a matter of fact I was very much surprised to hear about Mr Ho Van Nghe and his suggestion I could be of any help to you. I arrived to the area 10 years after the war has ended and during my one and a half years of fieldwork in the Khe Sanh area between 1985-1989 I have never seen, met or heard of any prisoner of war, missing people, camp, let alone grave of American soldiers. This is why I think, unfortunately, our meeting is unnecessary.

As you may know, I am an anthropologist, especially interested in religious matters. I worked on shamanism, healing, agricultural rituals and the like. I even made a 42 minutes film on a shamanic ceremony that was passed on the Hungarian TV years ago. If you think it may be of any help, I could send you a copy of it (though it is in Hungarian) just as my scientific publications about Bru - Vân Kiêu religion (which are in English or French).

I hope this will help you in your unselfish work.

Respectfully yours

Gábor Vargyas, PhD

HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ETHNOLOGY
Gábor Vargyas PhD
Senior research fellow

Office: 1014 Budapest
Országház utca 30.
Hungary
Phone: (361)-356-9939
Fax: (361)-375-9764
E-mail: VARGYAS@NEPRAJZ.MTA.HU

Home:
1124 Budapest
Jagelló út 3/a.
Hungary
Phone/Fax: (361)-3759-639

P.S. Please note that the heading of your fax mixes three different addresses of mine. I work at the Institute of Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences (Budapest); I have a part time teaching job as Associate Professor at the Janus Pannonius University of Pécs; and the fax number you used is my private home number. I enclose my name card for the sake of clarity.

1.b. kép. Vargyas Gábor 2000. április 16-i válasza Dave Rosenaunak

a vidékéről, ahol Ön dolgozott, és szeretnénk, ha a segítségünkre lenne az azokon látható személyek beazonosításában, ha megosztaná velünk a képekre vonatkozó véleményét, vagy bármi más, rájuk vonatkozó hasznos információval szolgálna. […] Mindenekelőtt szeretnénk megmutatni Önnek néhány fényképet, és felvilágosítást kapni arról, hogy azok mikor és hol készültek, ki készítette azokat, s hogy kik vannak rajtuk. Emellett bármiféle Ön által

készített fénykép érdekelne bennünket, amit az alatt az idő alatt készített, amikor Délkelet-Ázsiában dolgozott."

E megkeresésre már nem kerülhettem el az írásos választ. Április 16-án írt levelemben (2. melléklet + 1.b kép) látszólag segítőkészen, pozitívan, de mégiscsak határozottan kizártam bármiféle együttműködés lehetőségét. Idézek belőle: „Nagy meglepetéssel hallom, hogy Ho Van Nghe úgy gondolta, bármiben is az Önök segítségére tudok lenni. Khe Sanh vidékére 10 évvel a háború lezárulta után jutottam el, és 1985–1989 között folytatott másfél éves terepmunkám során soha nem láttam/hallottam egyetlen hadifogolyról sem, nem találkoztam ilyennel, mint ahogy nem tudok egyetlen »ütközetben eltűnt« személyről, [büntető]táborról, vagy akár egyetlen amerikai katona sírjáról sem. Mindezek alapján úgy vélem, nincs értelme annak, hogy személyesen találkozzunk."

Két nappal később, április 18-án újabb telefonhívást kaptunk. Ekkorra már lelkileg hozzászoktam a gondolathoz, hogy nem fogom tudni olyan könnyen lezárni ezt a kellemetlen kapcsolatfelvételt, történjék az akár telefonon keresztül, akár személyesen. Megadóan átvettem a kagylót: kifogástalan modorú, ám parancsoláshoz, utasításhoz szokott stílusából ítélve minden valószínűség szerint katonatiszt mutatkozott be a túloldalon. Elmondta, amit már megírt, én pedig elmondtam neki, amire hetek óta készültem, s amit egy épp akkor Magyarországon tartózkodó, sokat tapasztalt francia kollégámmal is megbeszéltem: hogy „semmiben nem tudok segíteni", hogy „semmi szín alatt nem vagyok hajlandó együttműködni velük", s hogy főleg „nem fogok egyetlen brú személy [akkor még azt hittem, erről van szó!] azonosításában sem közreműködni". Szó szót követett, egyre hevesebb vitába bonyolódtunk, amikor egyszer csak előállt a farbával: „Hát nem érti, doktor úr, Önnek *saját magát* kéne azonosítania!" Leesett az állam: „Önmagamat? De hát hogyan?" „A fényképen Ön van rajta, s Önnek azt kéne igazolnia, hogy az a bizonyos személy Ön, nem pedig egy »ütközetben eltűnt« amerikai katona!"

Óriási kő gördült le a szívemről. „Ha csak erről van szó, semmi akadálya!" Néhány percen belül email-csatolmányban megkaptam a szóban forgó fényképeket. És valóban! Mind a hét darab rólam készült, engem ábrázolt, kedves brú barátaimmal, adatközlőimmel, fiúkkal-lányokkal, öregekkel-fiatalokkal együtt… A szőke, kék szemű, szakállas európai férfiról, „katonai" (valójában vadász-) ingben, rövidnadrágban, strandpapucsban, kevéssé „lágerszerű", de eléggé „dzsungelszerű" körülmények között, tehát bebizonyosodott, hogy nem az, akit keresnek, nem egy amerikai „ütközetben eltűnt" katona![3] (2–5.

[3] Sajnos annak idején nem mentettem le az Amerikából visszaküldött képeket a magam számára, így nem emlékszem már, hogy pontosan melyek voltak azok a hozzávetőleg 10 000 darabra rúgó fotógyűjteményemből. Mivel azóta levelezőrendszert változtattam, nem férek hozzá többé egykori postámhoz, nincs mód rá, hogy utólag visszakeressem a képeket. Az itt bemutatottak mindazonáltal nagy valószínűség szerint közöttük voltak.



2. kép. Csoportkép: Vargyas Gábor és Xalo falu lakossága



3. kép. Vargyas Gábor három férfival, kezében egy kisgyermekkel

képek) Emailen történt azonnali válaszom, önmagam beazonosítása után, az „akció lezárultával" és a dosszié *ad acta* helyezésével a hangulat 180 fokos fordulatot vett: Mr. Rosenau nevetgélve köszönte meg a közreműködésemet, majd amikor feltettem neki a kérdést, hogy „mégis hogyan találtak rám?",



4. kép. Vargyas Gábor egy csoport brú kislánnyal



5. kép. Vargyas Gábor egy csoport ta'owai- (alternatív szerelmi dal-) énekessel

magától értetődő természetességgel felelte: „tudja, nincs túl sok Gábor névre hallgató magyar doktor, aki az MTA munkatársaként Vietnámban dolgozott; nem olyan nehéz megtalálni!" Majd „megnyugtatásomra", hogy ennél nehezebb feladatot is meg tudtak már oldani, elmesélte, hogy egyszer, még a berlini fal leomlása előtt, a hidegháború idején, egy kelet-berlini börtönben kellett megtalálniuk valakit, akitől fontos információra volt szükségük – s azt is megoldották!

Ha eddig kétségeim lettek volna, e történet után egyszer s mindenkorra megértettem: bármennyire is szeretnénk a kívülálló megfigyelő semleges pozíciójában tudni magunkat, a tudományoknak, különösen a társadalomtudományoknak, így a miénknek is, nevezzék akár néprajznak, akár kulturális antropológiának, társadalmi-politikai-gazdasági kontextusuk, illetve funkciójuk és céljuk van. Meghatározott körülmények között, meghatározott célok érdekében jöttek egykor létre, és *ma sem légüres térben, öncélúan működnek:* azért finanszírozzák őket (legalábbis elvileg), hogy használják az eredményeiket; ez utóbbiak pedig közvetve vagy közvetlenül a kutatóktól független, őket meghaladó és akár szándékaikkal ellentétes célok és érdekek szolgálatában is felhasználhatók. A felelősség elől pedig nem lehet elbújni, *nem állunk időn és téren kívül; az általunk művelt tudománynak épp e társadalmi-politikai kontextus miatt súlyos etikai vonzata van.*

Történelmi kontextus: a POW/MIA-kérdés[4]

Lássuk most e történet történelmi kontextusát! Idő és hely híján a vietnámi háborút követő idők amerikai és vietnámi politikatörténetébe részletesen itt most nem mehetünk bele. A minket legjobban érintő POW/MIA-kérdés lényege G. Herring négy kiadást megért, alapműnek tekintett könyve alapján az alábbiakban foglalható össze: jóllehet az 1980-as évekre a két korábbi hadviselő fél viszonyában enyhülés következett be, ami kapcsolataik normalizációjához vezetett, a „POW/MIA-kérdés [időközben] vallásos jellegű misztikus erővé vált. Valójában a vietnámi háborúban a MIA-k száma, illetve a sebesültekhez viszonyított aránya jóval alacsonyabb volt, mint a korábbi amerikai háborúkban. A legtöbb MIA légi személyzet volt, akik olyan körülmények között tűntek el, amelyek túlélésüket, illetve földi maradványaik megtalálását nehézzé, sőt lehetetlenné tették. […[5]] Az »ütközetben eltűntek« ügyének a »hadifoglyokéhoz« való kötése egy már önmagában is bonyolult kérdést csak még jobban összezavart, azt a látszatot keltve, hogy a hiányzó személyek esetleg [túlélő] hadifoglyok lehetnek. […] 1975 és 1993 között különféle kongresszusi végrehajtó bizottságok foglalkoztak intenzíven a kérdéssel, de semmiféle meggyőző bizonyítékkal sem tudtak szolgálni arra vonatkozóan, hogy akár egyetlen amerikai katonát is fogva tartanának Vietnámban. Az a tény, hogy az USA egy ellenségétől – méghozzá egy őt legyőző ellenségtől, akivel technikai értelemben még háborúban állt – az »ütközetben eltűntekkel« való teljes elszámolást követelte, precedens nélkül áll a hadviselés történetében.” (Herring 2002: 362.)

Herring meggyőző elemzése szerint a MIA-kérdést a Nixon-kormányzat[6] eredetileg azért dobta be a köztudatba, hogy az egyre népszerűtlenebbé váló vietnámi háborúban sikeresen tudja mozgósítani a közvéleményt céljai érdekében. Ez azonban hosszú távon kontraproduktív eszköznek bizonyult, ami a kormányzat ellen fordult. Az idővel nagyon erőssé vált POW/MIA-lobbi „a bambuszfüggöny mögött sínylődő amerikai foglyokról” időről időre felröppenő hírek hatására pergőtűz alatt tartotta Hanoit éppúgy, mint Washingtont. Megalakult a „Délkelet-Ázsiában Eltűnt vagy Foglyul Esett Amerikaiak Családjainak Nemzeti Ligája”, amely mindmáig egyedüli politikai lobbiként az USA-ban elérte azt is, hogy zászlaját – rajta a logóval: szögesdrót és őrtorony előtt ábrázolt, lehajtott fejű arc, feketében, alatta felirat: „Nem felejtettünk el titeket!” – kitűzték a Fehér Házra és az állami közhivatalokra.[7]

[4] Ld. a 2. lábjegyzetet.

[5] A 2000 főt alig meghaladó POW/MIA-személyzetnek körülbelül a feléről tudott volt, hogy ilyen körülmények között vesztette életét. Ld. Herring 2002: 362.

[6] Richard Nixon 1969 és 1974 között volt az USA elnöke.

[7] Könyvem nyomdába adása előtt, 2022. február 8-án a https://www.pow-miafamilies.org/ linkre rákattintva az alábbi szöveg jön fel a Fehér Ház – a Liga zászlójával is fel-





6. kép. (balra) A National League of Families of American Prisoners and Missing in Southeast Asia logója
7. kép. (fent) A Fehér Ház az amerikai zászló mellett a Liga zászlójával is fellobogózott homlokzata

(6–7. kép) A mindannyiunk által ismert szenzációhajhász Chuck Norris- és Rambo-filmek (*Ütközetben eltűnt,* valamint *Első vér,* 2. rész, a *Rambo* 2., 3. és 4. stb.) tovább erősítették a hadifogolyként titokban fogva tartott amerikaiak mítoszát. 1993-ban egy szenátusi vizsgálóbizottság arra a következtetésre jutott, hogy „sarlatánok és opportunisták valóságos háziipart alapoztak az elhunytak hozzátartozóinak kétségbeesésére építve". Annak ellenére, hogy Hanoi a meg-megismétlődő nyomásnak engedve időről időre visszaszolgáltatta az időközben megtalált amerikaiak földi maradványait, még 1993-ban is a megkérdezett amerikaiak 57%-a vélte úgy, hogy az „ütközetben eltűntek" valójában hadifoglyok Indokínában!

Herring meggyőző érvelése szerint „az indokínai kommunisták által fogva tartott, magukra hagyott hadifoglyok mítosza, akiket amerikai szuperhősök

lobogózott – fényképe alatt: „In keeping with the President and First Lady's commitment to honor the sacrifices of all who serve – veterans, their families, caregivers, and survivors – the POW/MIA flag has been restored to its lawful, mandated position on top of the White House residence. This action reaffirms America's commitment to account as fully as possible for our prisoners of war and those missing in action and ensure they are never forgotten." (Az elnök és a First Lady eltökéltségével összhangban, hogy mindazok áldozata iránt, akik szolgálatot végeznek – veteránok és családjaik, gondviselők, túlélők –, tiszteletüket fejezzék ki, a POW/MIA-zászlót visszahelyezték a törvény által előírt helyére, a Fehér Ház tetejére. Ez az intézkedés ismételten kinyilvánítja Amerika elkötelezettségét aziránt, hogy a lehető legteljesebb mértékben számot adjon hadifoglyairól és az ütközetben eltűntekről, és biztosítsa, hogy soha ne legyenek elfelejtve.)

mentenek meg, a megváltás, a visszakövetelés és az újbóli felhatalmazás iránt érzett sürgős háború utáni [lelki] szükségleteket elégítette ki. Mintha csak az amerikaiak úgy érezték volna, hogy a háborúban valami elveszett belőlük, amit meg kell menteni. A mítoszt ugyanakkor arra is felhasználták, hogy démonizálják a vietnámiakat és késleltessék a háború befejezését. A közérdeklődés fellángolására válaszul a Reagan-kormányzat 1982 után abból a feltételezésből indult ki, hogy valóban vannak amerikai foglyok, [ezért] az ügyet a »legfontosabb nemzeti prioritások között« kezelte, és újfent ragaszkodott hozzá, hogy a vietnámiak *hiánytalanul* elszámoljanak az eltűntekkel." (Herring 2002: 363.)

És jóllehet a maguk több mint 300 000 „ütközetben eltűntjével" a vietnámiak joggal felháborítónak tarthatták az amerikaiak követeléseit, kül- és belpolitikai okok miatt egyaránt folyamatos engedményeket tettek: egyrészt ki akartak törni nemzetközi izoláltságukból, a szovjet kötöttségből, másrészt előre akartak haladni az 1986-ban megkezdett vietnámi peresztrojkával, a *Đổi mới*-jel, így „egyre növekvő támogatást nyújtottak az amerikaiaknak a MIA-k keresésében, illetve együttműködést kezdeményeztek kiemelkedő fontosságú [MIA-] ügyek megoldásában." (Uo.) A Reaganét követő Bush-kormányzat[8] politikája pedig még elődjéhez képest is keményebbé vált. Az amerikai–vietnámi kapcsolatok normalizálására ekkor dolgoztak ki egy ún. „útitervet" (road map), amely a normalizáció minden egyes állomását kiemelt MIA-ügyekben elért előrehaladáshoz kötötte. 1994-re, Bill Clinton elnöklésének elejére[9] „amerikai katonai egységek ásták fel a vietnámi tájat, interjúvolták a falusi lakosokat, és végeztek kutatásokat vietnámi archívumokban, a holttestszámlálás új és kísérteties formájaként" (uo. 364). Hogy a történetet rövidre zárjuk, hosszú távon tehát az USA végül is gazdasági és más eszközökkel megnyert egy olyan háborút, amelyet katonailag elvesztett. „A háborúk történetében talán soha nem sikerült még egy vesztesnek ennyire kemény »békefeltételeket« rákényszerítenie az állítólagos győztesre." (Uo.)

Nagyjából ez az, ami az én történetem politikai-történelmi kontextusául szolgálhat. A MIA-kérdés, mint láttuk, az 1970-es évek óta része volt az amerikai politikának. A meglepő csak az, hogy mindez 2000 áprilisában történt meg velem, amikor az amerikai belpolitikában és a világpolitikában járatlan laikus már azt hihette volna: mindennek rég vége! Ekkorra, ismételjük meg, a vietnámi háború befejezése (1975) óta éppen egynegyed évszázad telt el. Ép elmével elképzelni sem lehet, hogy ilyen ideológiai kampány és ennyire koncentrált erőfeszítések között, ilyen hosszú ideig bármiféle esetlegesen fogságban tartott túlélő MIA felderítetlen marad(hatot)t volna! A mítoszok természetéhez tartozik azonban, hogy szívósan tartják magukat, és ellenállnak a történelmi változásoknak, hogy azt ne mondjam, a valóságnak. Bizonyíték rá, hogy az

[8] Ronald Reagan 1981–1989, id. George H. W. Bush pedig 1989–1993 között volt az USA elnöke.

[9] Bill Clinton 1993–2001 között volt az USA elnöke.

1970-ben, a vietnámi háború tetőpontján alapított „Délkelet-Ázsiában Eltűnt vagy Foglyul Esett Amerikaiak Családjainak Nemzeti Ligája" mindmáig (!) létező, jogilag bejegyzett szervezet, amelynek ma is működő honlapja szerint *„a Liga egyedüli küldetése, hogy elérje az összes hadifogoly szabadon bocsájtását, a lehető legteljesebb elszámolást az ütközetben eltűntekkel, és mindazok fellelhető földi maradványainak a hazahozatalát, akik a vietnámi háború alatt nemzetünk szolgálatában estek el"*.[10] Akárhogy is van, mítosz vagy valóság, 2000 áprilisában az amerikai hadügyminisztérium, talán épp a vélhetően még mindig befolyásos POW/MIA lobbi erejétől tartva, az ügyet napirenden tartotta – és nem tartom kizártnak, hogy még ma is napirenden tartja![11]

Egy újabb személyes emlék

És itt most hadd elevenítsem fel egy jóval korábbi, idevonatkozó emlékemet is! 1988. április végén, úton a brúkhoz Hue és Khe Sanh között, az oroszoktól levetett kivénhedt vietnámi pártközponti terepjáróval, feleségem[12] és egy keletnémet szakértő, valamint néhány vietnámi apparatcsik társaságában egy hágón, a kilátóhelynél éppen fényképezkedni készültünk, amikor fekete, légkondicionált luxusautó gördült be mellénk. A sofőr kiszállt, majd kinyitotta a hátsó ajtót. Először egy elképesztően elegáns, légies, csodaszép vietnámi hölgy lépett ki belőle, hagyományos vietnámi női viseletben *(áo dài)*,[13] modern, tűsarkú cipőben. Őt egy felháborítóan jóképű, 40-es éveiben járó, sportosan elegáns öltönybe öltözött, magas, szőke, kék szemű, kispor-

[10] http://www.pow-miafamilies.org/about-the-league/ (letöltés ideje 2016.09.18.) (kiemelés az eredetiben).

[11] Könyvem nyomdába adása előtt, 2022. február 8-án a https://www.pow-miafamilies.org/ linkre rákattintva az alábbi szöveg jön fel a Fehér Ház fényképe alatt: „As of February 8, 2022, the Number of Missing and Unaccounted-for from the Vietnam War is still 1,584". (2022. február 8-i állás szerint azoknak a száma, akik a vietnámi háborúban eltűntek, illetve akikkel még el nem tudtak elszámolni, 1584 főre rúg.)

[12] Amikor 1987. december 12-én elindultam harmadik terepmunkámra, még nem tudtam, hogy mennyi ideig fogok tudni Vietnámban maradni. Az akkor érvényben lévő évenkénti két hónapnyi akadémiai keretet úgy próbáltam megnyújtani, hogy az 1987-es év végén és az 1988-as év elején esedékes két-két hónapot megpróbáltam összevonni – nem tudván, hogy ebbe a vietnámi fogadó fél bele fog-e egyezni. Ezenfelül elutazásom előtt írásban fordultam Kulcsár Kálmán akkori akadémiai főtitkárhoz, hogy személyi keretéből biztosítson számomra külön anyagi támogatást ahhoz, hogy a nemzetközi elvárásoknak megfelelően legalább egy évet tölthessek terepen. Amikor 1988 márciusában kiderült, hogy ennek köszönhetően 1000 U$ támogatást kaptam, feleségem hozta utánam az immár egyévi időtartamúvá növekedett terepmunkához szükséges filmtekercseket, magnószalagokat és szárazelemeket. Így tölthetett – többek között – két napot és egy éjszakát Khe Sanh-ban és egy brú faluban, Labũiq-ban.

[13] Ezt a viseletet általában ünnepi alkalmakkor, fogadásokon, kiállításmegnyitókon stb. szokták viselni.

tolt – mint később kiderült –, amerikai szenátor követte! Ennél nagyobb kontrasztot el sem lehet képzelni: mi büdösek, koszosak, izzadtak voltunk a nyitott dzsipben való hosszú autózástól, emellett kelet-európaiasan vagy talán még inkább, vietnámiasan topisak, szakadt szandálban, foltos ingekben, katonaruhában,[14] kinek mije volt; a keletnémet szakértő pedig – akit akkor láttunk először és hál' istennek utoljára – valami kékesszürke overallban és dzsekiben. Bemutatkoztunk egymásnak – máig emlékszem a parfümillatra, ami a hölgyet, aki tolmács volt, körüllengte –, majd beszédbe elegyedtünk. A szenátor úr egy kongresszusi vizsgálóbizottság tagjaként, annak képviseletében éppen Khe Sanh-ból jött, POW/MIA-k után kutatva. Ahogy megtudta, ki vagyok, mi a foglalkozásom, kik között és hol dolgoztam, felvillant a tekintete: én vagyok az ő embere! Bizalmasan félrevont, és feltette a kérdést: láttam-e, hallottam-e, van-e tudomásom ilyen személyekről, esetleg táborokról? Végtére is ki, ha nem én, tud információval szolgálni a számára? Kénytelen voltam már őt is kiábrándítani: nemcsak hogy nem tudok ilyenről, de nem is hiszek a létezésében! Azt is elmondtam neki, hogy miért; ő tudomásul vette, majd barátian elbeszélgettünk pár percig. A keletnémet kollégával már nehezebben boldogult, ő ugyanis igen indoktrinált, szemellenzős férfiú volt, aki valósággal örült, hogy szembenézhet a rothadó amerikai kapitalizmus egy magasrangú képviselőjével, és kioktathatja őt az osztályharcról meg az NDK-nak (többször nyomatékkal hangsúlyozta, hogy ő a *Demokratikus* Németországba való, azaz *kelet*német) az USA-hoz viszonyított ideológiai magasabbrendűségéről. Így aztán rövid adok-kapok csata után a szenátor elbúcsúzott tőlünk: tőlem meleg kézszorítással és baráti váll-lapogatással, a keletnémet kollégától pedig egy ironikus félmondattal: máig emlékszem rá, ahogy a mondat végén külön nyomatékkal ejtette ki a bűvös German Democratic Republic országnevet.

Ha ezt a már-már elfeledett történetet felelevenítettem itt, csak azért tettem, hogy rámutassak: ha még az én életembe is kétszer tört be váratlan módon 12 év alatt a MIA-probléma, az egyértelműen jelzi azt a – háborús, hisztérikus, ideológiailag terhelt – légkört, amelyben dolgoznom kellett és kell ma is. Ennek, azaz a terepmunkának keretet szabó ideológiai-politikai körülményeknek egyetlen vetületét, az MIA-kérdést emeltem ki itt, mint olyant, amelynek nyilvánvaló etikai vonzatai vannak a számomra, de nyilvánvaló, hogy ez csak a jéghegy csúcsa: sok olyan dolog van, amelyről még ma sem lenne szerencsés a nagy nyilvánosság előtt beszámolni vagy írni.

[14] Ekkoriban még Vietnámban általános volt, hogy más ruha híján a civilek (főleg a férfiak) hétköznap is katonai ruhában jártak.

„Ho Van Nghe”, azaz *mpơaq* Nghe története

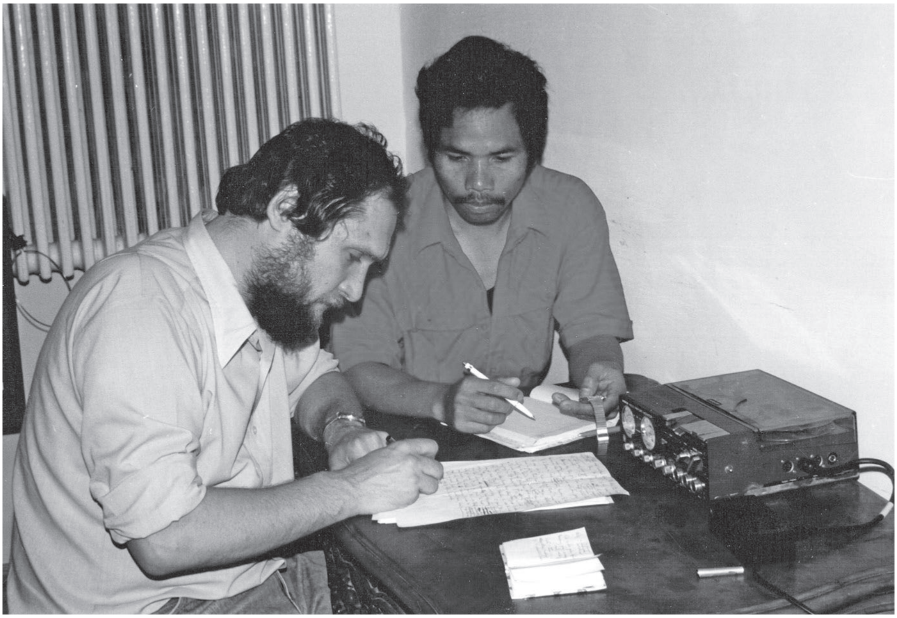
Ám mielőtt rátérnék egy további etikai problémára, ami a MIA-kkel kapcsolatban merült fel a számomra, az előző történetből hátravan még egy részlet megvilágítása: honnan szerezte meg a Current Operation Center az engem ábrázoló fényképeket? Ki volt az a vietnámi nevén Ho Van Nghe, brú nevén pedig *mpơaq* Nghe, akitől a képeket megkapták, és hogyan jutott ő a fényképekhez?

A magyarázat egyszerű. Harmadik utam során, 1987–88-ban[15] Khe Sanhban összeismerkedtem egy brú férfivel, aki rendőrként szolgált a helyi közigazgatásban. Ez már önmagában is ritka dolognak számított: a vietnámi államapparátusban, különösen a politikailag érzékeny hegyvidéki területeken, elenyésző az ott alkalmazottként dolgozó nemzetiségek száma; különösen az erőszakszervezetekben ritka az ilyesmi. *Mpơaq* Nghe ráadásul rendkívül értelmes volt, kitűnően tudott elvont dolgokat is elmagyarázni, ami nem túl gyakori dolog a brúk között sem. Beszélgetéseink során elmondta, hogy reményei szerint egy vendégmunkásnak menő vietnámi szövőnő csoport rendőr „kísérőjeként” hamarosan ki fog kerülni Kelet-Berlinbe hosszabb időre. Én ugyan erősen kételkedtem ebben, mégis megadtam neki itthoni címemet, elérhetőségemet, és megbeszéltem vele, hogy mihelyst kiérkezik, értesít róla. Legnagyobb meglepetésemre, 1989 tavaszán értesítést kaptam tőle: megérkezett! Előzetes megbeszélésünk értelmében a Néprajzi Kutatóintézet igazgatójának aláírásával pecsétes levelet intéztem a megadott német gyáregység (vagy talán a vietnámi szövőnők) politikai vezetőjéhez, sajnos nem emlékszem már rá, ecsetelve benne az alkalom rendkívüliségét és *mpơaq* Nghe Magyarországra való jövetelének tudományos fontosságát, egy hónapnyi fizetett szabadságot kérve a számára… És láss csodát – alig hihető, ekkor még ilyen idők voltak! –, *mpơaq* Nghe 1989 május–júniusában egy hónap rendkívüli szabadságra Budapestre érkezett; a lakásunkban lakott, családunkkal étkezett, s velem az általam korábban felvett brú folklórszövegek fordításán dolgozott.[16] (8. kép) Ekkor ugyanis épp az International Society for Folk Narrative Research Budapesten rendezett, 9. nemzetközi konferenciáján[17] való részvételre készültem, ahol a brú folklórműfajokról tartottam előadást. *Mpơaq* Nghe hallgatóként maga is részt vett a konferencián, majd 1989. június 16-án, Nagy Imre és az 56-os mártírok újratemetésén – sokadmagunkkal – együtt „lógtunk el” a konferenciáról, hogy részt vehessünk a szertartáson.

15 Pontosan 1987. december 12. – 1988. október eleje.

16 Saját bevallása szerint Boglár Lajosnak innen származott az a későbbi ötlete, hogy 1993 júliusában, egy Kepes Andrással közös tv-film készítése után Francia Guyanából elhívott egy wayana indián sámánt, Wayamant, Magyarországra, aki 3 hónapig nála tartózkodott, s aki többször is szerepelt a magyar nyilvánosság előtt.

17 Az ISFNR budapesti nemzetközi konferenciájára 1989. június 14–17. között került sor.



8. kép. Ho Van Nghe (brú nevén mpơaq *Nghe) Vargyas Gáborral a brú folklórszövegek lejegyzése közben, az ISFNR budapesti konferenciájára készülve*

Máig emlékszem, milyen különös érzés fogott el, amikor az ünnepséget vezető bemondó felszólítására mintegy 200 000 ember[18] megfogta egymás kezét, hogy demonstrálja az összetartozást, s az én kezemet jobbról egy brú barátom, *mpơaq* Nghe szorította! Marxot parafrazeálva, „Kísértet járta be Európát – a kommunizmus *világméretű bukásának* kísértete": egy kivégzett kelet-európai kommunista politikus-mártírnak a kommunista rendszer összeomlását előre vetítő szimbolikus újratemetésén a baráti kommunista Vietnámból kelet-berlini kitérőn keresztül Budapestre érkezett brú hegylakó a magyar antropológus kezét fogja!

Mpơaq Nghe az egy hónap lejárta után Budapestről visszatért Kelet-Berlinbe, én röviddel rá útnak indultam utolsó terepmunkámra (1989. szeptember 2. – december 23.), s az alatta és utána viharos gyorsasággal lezajló világpolitikai események (a szögesdrót átvágása és a keletnémet menekültek kiengedése, a prágai „bársonyos forradalom", a berlini fal leomlása, Ceauşescu kivégzése, a Szovjetunió szétesése stb.) elsodortak bennünket egymástól. Én – időnkénti vietnámi konferencia részvételeken túl – csak 2007-ben térhettem vissza a brúk közé terepmunkára, ám akkor sem annak eredeti színhelyére, Quảng

[18] A korabeli források nagyon eltérően becsülik a résztvevők számát: 150–250 000 közé teszik. Ld. http://barankovics.hu/cikk/idoszeru/25-eve-volt-nagy-imre-es-martirtarsainak-ujratemetese

Trị tartományba, Khe Sanh környékére, hanem attól kb. 700 km-re délre, egy háború során áttelepített csoporthoz.

De, mint minden brú ismerősöm, barátom, adatközlőm, *mpơaq* Nghe is számtalan fényképet kapott tőlem, és nemcsak Budapesten, hanem korábban is. Az antropológiai terepmunka egyik jól bevált módszerét még Boglár Lajos a kutatást megelőző baráti, négyszemközti beszélgetéseink során ajánlotta figyelmembe.[19] Ennek lényege az volt, hogy a többszöri, rövidebb ott-tartózkodásból, amit kezdetben hátrányként éltem meg, kovácsoljak előnyt: a visszatéréskor vitt ajándékok, különösen az előző évben készített fényképfelvételek komolyan erősíteni tudják a barátságot. Tanácsát megfogadva minden évben több száz fekete-fehér (és ritkábban színes) felvétellel tértem vissza a kutatás színhelyére, amelyek aztán kézen-közön vándoroltak, cserélődtek, többek között annak függvényében, hogy hányan voltak rajta, s hogy én közülük kinek adtam már előzőleg és – főleg – hány képet, vagy hogy ki kinek, milyen rokonának szeretett volna kedveskedni. Különös szeretetnek örvendtek azok a képek, amelyeken nemcsak a brúk maguk voltak rajta, hanem ők – velem! Végtére is nekik is emlék volt az, hogy egy „fehér" férfivel lefényképeztethették magukat, nem olyan gyakori esemény az ilyesmi azóta sem! Summa summárum: számtalan fotó keringett és kering rólam minden valószínűség szerint ma is a brúk között, amelyen egyikükkel vagy másikukkal közösen vagyok látható. Amikor aztán, 1994-tól kezdve, „amerikai katonai egységek ásták fel a vietnámi tájat, interjúvolták a falusi lakosokat, és végeztek kutatásokat vietnámi archívumokban, a holttestszámlálás új és kísérteties formájaként" (Herring 2002: 364.), a brúk között járva nem lehetett nehéz a washingtoni hadügyminisztérium (vagy talán inkább a CIA?) kiküldötteinek e fényképek közül néhányat (hetet!) begyűjteniük. Így juthattak el az engem ábrázoló képek Washingtonig, s ebből gondolom egyébként azt is, hogy *mpơaq* Nghe, eltérően számos más vietnámi vendégmunkástól, akik a berlini Fal leomlásakor „Nyugaton" maradtak, minden valószínűség szerint visszatért Vietnámba – hacsak, tréfára fordítva a szót, nem egy kelet-berlini börtönből szerezték meg tőle a fotókat az illetékes amerikai szervek![20]

[19] 1985-ös első vietnámi terepmunkám előtt abban a megtiszteltetésben részesültem, hogy Boglár Lajos – akkoriban az egyedüli magyar antropológus, aki hosszú időtartamú, résztvevő megfigyeléses terepmunkát végzett Európán kívül – kérésemre több napig tartó négyszemközti beszélgetések során készített fel a terepmunkával együtt járó nehézségekre és problémákra.

[20] E sorok írása óta megbizonyosodhattam róla, hogy *mpơaq* Nghe időközben valóban visszatért Vietnámba. 2019 márciusában, Khe Sanh-beli fotókiállításom idején rátaláltam Khe Sanh közelében lévő otthonában, majd részt is vett fotókiállításom megnyitóján. Ld. jelen kötet utolsó írását.

Dögcédula a sámánfejdíszen és az abból következő etikai dilemma

Térjünk rá végezetül egy, az MIA-kérdésből következő konkrét etikai problémámra! 2004-ben hosszú tanulmányt írtam a brú sámánfejdíszről, az azt díszítő, szimbolikus jelentésű „attribútumokról”, a hozzájuk kapcsolódó hiedelmek és mítoszok részletes elemzésével (Vargyas 2004). Ezek az attribútumok a legkülönfélébb természeti tárgyak lehetnek: orrszarvúbogárfélék előtorai, tigris- vagy medvekarmok, vaddisznók vagy házidisznók agyarai, egyes szarvasfélék vagy más vadállatok, pl. vadkutya szemfogai, a tobzoska pikkelyei, bizonyos, a díszbogárfélék családjába tartozó bogarak színes (zöld) szárnyfedői, tengeri és szárazföldi csigafélék, kagylók, valamint ember készítette tárgyak: nagyító, kulcs, csörgő, üveggyöngy, öntött fémlapocska mágikus felirattal és néhány további meglepő tárgy: többek között – és itt érünk el jelen cikk tárgyáig – egy minden bizonnyal „ütközetben eltűnt” amerikai katona dögcédulája! (9–10 + színes I–II. képek)

Tudjuk: a „dögcédulák” a katonai személyzet által viselt személyi azonosító lapocskák, amelyek informális megnevezése az állati azonosító jegyekhez való hasonlatosságukból ered. (11. kép) Az ókor óta világszerte használják őket halott vagy sérült katonák azonosítására; általában a katonákra vonatkozó személyes információt (név, katonai egység, társadalombiztosítási szám, vallás stb.) tartalmazzák, alapvető orvosi adatokkal, mint például a vércsoport és a védőoltások. Napjainkban általában nem rozsdásodó acélból készülnek, rendszerint két példányban: vagy olyan megoldással, hogy két, egyenlő nagyságú fél-részre törhető egyetlen lapocskából vagy egyazon láncra fűzött két azonos lapocskából állnak. Halál esetén az egyik felét az elhunyt testén hagyják, hogy akár a temetés után is egyértelműen azonosítható legyen, míg a másik fél-rész alapján történik a halotti anyakönyvezés. A dögcédulát leggyakrabban a nyakban viselik zsinóron vagy láncon. A vietnámi háború alatt jött divatba az amerikai katonák között, hogy a két lapkából álló azonosító lapocskájuk egyik példányát a bakancsuk fűzőjéhez rögzítették.

Az attribútumok szimbolikájának elemzése végén, konkréten a dögcédulával kapcsolatban arra a következtetésre jutottam, hogy „bármennyire groteszk, sőt szentségtörő is számunkra a gondolat, valójában ugyanaz a logika működik itt, mint az összes többi, fent elemzett tárgyban: az amerikai katona »lényegét«, *életét* és *halálát* képviseli ez a néhány személyes adatot […] tartalmazó egyszerű alumíniumlapocska – mert hisz hozzájutni csak az illető *halála* révén lehet. S ha a félelmetes »dologból« *van* már a birtokunkban egy darab, akkor az nemcsak a felette aratott győzelmet, hanem azt is jelenti, hogy a szóban forgó »dolgot« a saját oldalunkra állítottuk.” (Vargyas 2004: 427.)

Személyiségi okok miatt természetesen a dögcédulán szereplő adatokat[21] nem adtam meg; bár utólag jöttem rá, hogy az általam közölt fotón még a rossz nyomdai minőség mellett is – nagyítóval, katonai csúcstechnika bevetése nélkül is – valószínűleg kiolvashatóak. Az etikai kérdés számomra valójában nem is az volt, hogy ezek az adatok közölhetőek-e, mert abban biztos voltam, és azt hiszem, biztos vagyok benne továbbra is, hogy nem, hanem az, hogy egyáltalán szabad-e világgá kürtölnöm, hogy ilyen „kényes" adatoknak vagyok a birtokában. Csakhogy a dolog nem ilyen egyszerű! A dögcédulák, mint láttuk, több példányban készültek. Márpedig több forrásból is ismert, hogy katonák között szokás volt, jó barátok között legalábbis, egymást megajándékozni az egyik fél-dögcédulával. Kulcsadatközlőm, legkedvesebb brú barátom, aki több évig harcolt az amerikaiak szolgálatában, élettörténetében többször is említi, hogy e lapocskákat baráti gesztusként ajándékozták egymásnak. Neki is volt, kettő is, a tulajdonában, de a háború végén „elvesztette" őket; egyébként is, az illetőknek csak a brú ragadványnevére emlékezett.

Másrészt viszont, legalábbis a sámánfejdísz tulajdonosa szerint, ezt a dögcédulát egy halott amerikai katonáról szedték le… Csakhogy itt sem tudom eldönteni, hogy az információ mennyire megbízható. Először is, nagyon emlékszem a tekintetére, amint rám nézve, kaján mosollyal, szinte hatásvadász módon mondta nekem, hogy ezt egy „olyasféle nagy darab fehér emberről" szedték le, mint én vagyok…! Másrészt ő valójában már a fejdísz harmadik tulajdonosa volt egy öröklési láncban, és nem sikerült tisztáznom, hogy tulajdonképpen ki volt az, aki a szóban forgó dögcédulát feltette a sámánfejdíszre.[22] Könnyen lehet, hogy ő csak szóbeszédből hallott az esetről, ámbár a közeli rokonságon belüli öröklés még a szóbeszédet is valószínűvé és hihetővé teszi.

Akárhogy is van, az adatokat máig nem publikáltam, és valószínűleg nem is fogom soha.[23] A kérdés viszont nem ez, hanem az, hogy vajon jól tettem-e, s jól

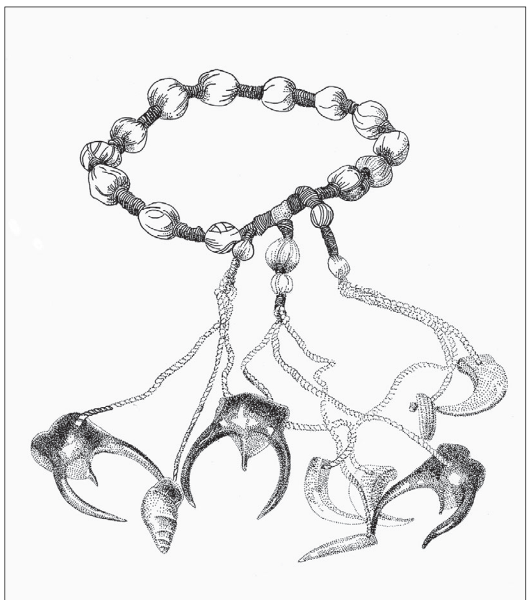
[21] A Wikipédia „dogtag" szócikke alapján nem tudom eldönteni, hogy a dögcédula tulajdonosa melyik hadtestbe tartozó katona volt. A rajta szereplő adatok a légierő (U.S. Air Force) 2. formátumához megadottakkal vágnak jórészt egybe (vezetéknév, keresztnév és középső név kezdőbetűje, társadalombiztosítási azonosító szám, amit a fegyvernemet jelző „AF" követ, vércsoport, vallás), de hiányzik róla az egyértelműsítő „AF" felirat; ráadásul a Wikipédia szócikk nem említi e fegyvernem esetében a társadalombiztosítási szám 3-2-4 formájú tagolását, ami a szóban forgó dögcédula jellemző vonása. A szócikkben a tengerészgyalogsághoz (U.S. Marine Corps) megadott adatok (vezetéknév, keresztnév és középső név kezdőbetűi és toldalék; vércsoport, társadalombiztosítási szám, 3-2-4 formában tagolva [mint pl. 123 45 6789], fegyvernem [„USMC"]; gázmaszk mérete [S/M/L], vallás, vagy orvosi allergia) viszont más sorrendben szerepelnek rajta, és hiányzanak a gázálarc méretére és az esetleges allergiára vonatkozó adatok. A társadalombiztosítási szám ugyanakkor épp az itt külön hangsúlyozott 3-2-4 tagolást követi.

[22] Erre a gyűjtésre még terepmunkám elején, 1986-ban került sor, amikor nem beszéltem elég jól a brú nyelvet.

[23] Ez alól egyedüli kivételt akkor tennék, ha a washingtoni Defense Ministry fent említett POW/MIA osztályáról hivatalos megkeresést kapnék e cikk publikálása után. – Ezt a lábjegyzetet a magyar kéziratban 2016-ban írtam; azóta tanulmányom angol nyelvű



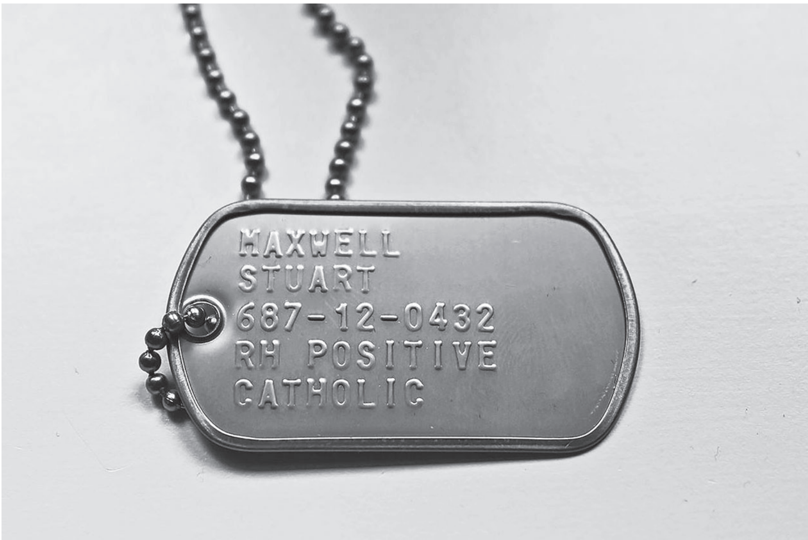
9. kép. Részlet a sámánfejdíszről



10. kép. A szerző számára készített sámánfejdísz rajza

teszem-e továbbra is, ha ezt az adatot eltitkolom az amerikai hatóságok előtt? Nem kellett volna-e már rég közölni velük, hogy értesíthessék az elhunyt hozzátartozóit, akik így végre bizonyosságot szerezhetnének róla, hogy nem egy esetlegesen máig fogva tartott „ütközetben eltűntről", hanem ténylegesen az ütközetben életét vesztett katonáról van szó? Kezdetben, terepmunkám elején – mint már említettem – görcsösen vigyáztam rá, nehogy az amerikai kormányhivatalokkal vagy pláne katonai hatóságokkal bármiféle „hírbe" hozhassanak. Időközben azonban minden megváltozott körülöttünk: a vietnámi háború vége óta immár negyven év telt

változata is napvilágot látott (2018), de máig nem érdeklődött senki az USA hadügyminisztériumából a dögcédula adatai iránt.



11. kép. Amerikai „dögcédula”

el;[24] húszévnyi szünet után, 1995-ben Vietnám és Amerika, fátylat borítva a háborús múltra, diplomáciai kapcsolatra lépett egymással; már ezt megelőzően, az enyhüléssel párhuzamosan „amerikai katonai egységek ásták fel a vietnámi tájat” MIA-ket keresve; 2006-ban újra kezdődött a két állam között az évenkénti „Bilaterális Emberi Jogi Párbeszéd”; 2007-ben a Kongresszus megszavazta a „Legnagyobb Kereskedelmi Kedvezmény” elvét Vietnámnak.[25] Az általam fentebb felvázolt történelmi kontextus következtében már abban is (majdnem) biztos vagyok, hogy esetleges amerikai kapcsolatfelvételem a vietnámi hatóságok körében semmiféle megütközést nem okozna. Az elhunyt hozzátartozói pedig minden bizonnyal örülnének annak, ha végre bizonyosság vetne véget 40 éve tartó kételyeiknek!

Csakhogy maradt még egy utolsó probléma. Egy alkalommal beleképzeltem magamat az elhunyt amerikai katona családjának helyzetébe, amint közvetítésemnek köszönhetően megtudják, hogy gyermekük/apjuk/férjük – és most ne nevezzük dögcédulának! – „katonai személyi azonosító fémlapja” egy vietnámi hegyvidéki törzs sámánfejdíszén található, és megkapják róla a fényképet…! Nem vagyok biztos benne, hogy a történetnek ez lenne a legjobb végkifejlete. Lehet, hogy a mítosz megnyugtatóbb: valahol még él, s ki tudja, egyszer talán hazakerül hozzánk!

[24] Ezzel kapcsolatban utalnék rá, hogy demokratikus államokban a titkosított dokumentumok feloldásának az ideje 25 év.

[25] „Most Favoured Nation Clause”, aminek hivatalos amerikai neve 1998 óta „Állandó Normális Kereskedelmi Kapcsolat” (Permanent Normal Trade Relation).

Bibliográfia

Herring, George C. (2002): *America's Longest War. The United States and Vietnam, 1950–1975.* 4. kiad. Boston – Burr Ridge, Ill. – Dubuqe, IA – Madison, WI – New York – San Francisco – St.Louis – Bangkok – Bogotá – Caracas – Kuala Lumpur – Lisbon – London – Madrid – Mexico City – Milan – Montreal – New Delhi – Santiago – Seoul – Singapore – Sydney – Taipei – Toronto, McGraw – Hill Higher Education.

Vargyas Gábor (2004): A brú sámánfejdísz. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára. I–III.* Budapest, L'Harmattan. II. 395–436.

Mellékletek

1. dokumentum. Vargyas Gábor megkeresése a washingtoni hadügyminisztériumból

Fax	Date: 11 April 2000
Dr. Gabor Vargyas	Dave Rosenau
Dept. of Ethnography	Defense POW-MIA Office
Hungarian Academy of Sciences	Current Operations Center
Janus Pannonius University	
Phone (361) 375-9639	Phone (703) 602-2202 Ext.253
Fax (361) 375-9639	Fax (703) 602-1891

(A telefonszám kézírással áthúzva, az „1" a helyes „3"-ra átjavítva).

Dr. Vargyas

My name is Dave Rosenau. I am an analyst in the United States Defense Department's Prisoner of War/Missing Personnel Office (DPMO) in Washington, D.C. DPMO oversees the United States' effort to account for Americans lost in service to their nation. During a recent investigation in Vietnam, we met a former associate of yours, Mr. Ho Van Nghe, who suggested we contact you for any information you may have on the subject. Over the past few years, we have received a number of photographs from the area you worked in Vietnam, and we would like your assistance in identifying witnesses, views with regard to the photos, and any other pertinent observations you may have.

We are very interested in meeting with you to discuss this matter. In particular, we would like to show you several photos and obtain your input with regard to when and where they were taken, who took the photos, and the identities of all individuals shown. We would also be interested in viewing any photographs you took during your time in Southeast Asia.

One of our analysts will be in Europe later this month and a brief stop in Budapest could easily be arranged on April 29th. Are youo VahHo H

amenable to such a meeting? Please respond quickly so final details can be arranged. I can be reached as follows:

Telephone: (703) 602-2202 Ext.253
FAX: (703) 602-1891
E-Mail: rosenaud@osd.pentagon.mil

Respectfully
Dave R

2. dokumentum. Vargyas Gábor válasza

Attention: Mr Dave Rosenau — 16 April 2000
United States Defense Department
POW – MIA Office
Current Operations Center
Fax: (703) 602-1891

Mr Rosenau,

thank you for your letter of 11 April, 2000 and for your interest in my work.

As a matter of fact I was very much surprised to hear about Mr Ho Van Nghe and his suggestion I could be of any help to you. I arrived to the area 10 years after the war has ended and during my one and a half years of fieldwork in the Khe Sanh area between 1985-1989 I have never seen, met or heard of any prisoner of war, missing people, camp, let alone grave of American soldiers. This is why I think, unfortunately, our meeting is unnecessary.

As you may know, I am an anthropologist, especially interested in religious matters. I worked on shamanism, healing, agricultural rituals and the like. I even made a 42 minutes film on a shamanic ceremony that was passed on the Hungarian TV years ago. If you think it may be of any help, I could send you a copy of it (though it is in Hungarian) just as my scientific publications about Bru – Vân Kiều religion (which are in English or French).

I hope this will help you in your unselfish work.

Respectfully yours

Gábor Vargyas, PhD.

P.S. Please note that the heading of your fax mixes three different addresses of mine. I work at the Institute of Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences (Budapest); I have a part time teaching job as Associate Professor at the Janus Pannonius University of Pécs; and the fax number you used is my private home number. I enclose my name card for the sake of clarity.

3. dokumentum. A „Délkelet-Ázsiában Eltűnt vagy Foglyul Esett Amerikaiak Családjai Nemzeti Ligájának" honlapja

National League of Families of American Prisoners and Missing in Southeast Asia
http://www.pow-miafamilies.org/about-the-league/

About the League
National League of POW/MIA Families
5673 Columbia Pike
Suite 100
Falls Church, VA 22041
703-465-7432

The National League of Families of American Prisoners and Missing in Southeast Asia was incorporated in the District of Columbia on May 28, 1970. Voting membership is comprised of wives, children, parents, siblings and other close blood and legal relatives of Americans who were or are listed as Prisoners of War (POW), Missing in Action (MIA), Killed in Action/Body not Recovered (KIA/BNR) and returned American Vietnam War POWs. Associate membership is comprised of veterans, other concerned citizens and extended family member POW/MIA and KIA/BNR relatives who do not meet voting membership requirements. As a nonprofit, tax-exempt, 501(c)3 humanitarian organization (FEIN #23-7071242), the League is financed by donations from the families, veterans and others. The League's sole mission is to obtain the release of all prisoners, the fullest possible accounting for the missing and repatriation of all recoverable remains of those who died serving our nation during the Vietnam War.

The League originated on the west coast in the late 1960s. Believing US Government policy of maintaining a low profile on the POW/MIA issue – while urging family members to refrain from publicly discussing the problem – was unjustified, the wife of a ranking POW initiated a loosely organized movement that evolved into the National League of POW/MIA Families. In October 1968, the first POW/MIA story was published. As a result of that publicity, the families began communicating with each other, and the group grew in strength from 50 to 100, to 300, and kept growing. Small POW/MIA

family member groups, supported by concerned Americans, met with the North Vietnamese delegation in Paris, and countless thousands of Americans flooded them with telegraphic inquiries regarding the prisoners and missing, the first major activities in which there was widespread public participation.

Eventually, the necessity for formal incorporation was recognized. In May 1970, a special ad hoc meeting of the families was held at Constitution Hall in Washington, DC, at which time the League's charter and by-laws were adopted. Elected by the voting membership, now numbering approximately 1,000, a seven-member Board of Directors meets regularly to determine League policy and direction. Board Members, Regional Coordinators, responsible for activities in multi-state areas, and State Coordinators represent the League in most states.

The League's national office is directed by the Chairman of the Board and staffed by only one full-time employee, Office Administrator Leslie Swindells, and two part-time archival document specialists. Concerned citizens, family members and university-level interns provide support, when available. All participate in implementing policies established by the membership and elected Board of Directors, as well as advocating and coordinating public awareness and education projects. Chairman of the Board and principal League spokesman, Ann Mills-Griffiths, MIA sister, League Executive Director from mid-1978 until mid-2011, continues her role as Chief Executive Officer.

For additional information on League policies, positions and activities, check the web site: www.pow-miafamilies.org. The League is nationally eligible for donations through the Combined Federal Campaign *(CFC #10218)* and United Way.

Interns: *If you are interested in an internship opportunity with the League, please email your resume to: leslie.swindells@pow-miafamilies.org*

• ÉS A MEGAFON MEGSZÓLAL… NEM MENEKÜLHETSZ! SZEMÉLYES JEGYZETEK TEREPMUNKÁMRÓL (2007)

„Aztán a beszélgetés legérdekesebb részénél váratlanul megszólal magyar mobilom, amit kinyitottam még korábban, hogy [Nagy] »Zooli«-val beszéljek. Sárkány Misi, Kovásznáról, ahol Pozsony Ferivel van. Hát mit mondjak, nagyon jól esett, meghatott ez a kedves figyelmesség! Jó volt hallani a hangjukat!”

(Vietnámi naplójegyzet, 2007. augusztus 18., szombat)

„On n'est jamais si heureux ni si malheureux qu'on s'imagine.” (Az ember sohasem annyira boldog és nem is olyan boldogtalan, mint képzeli.)

(La Rochefoucauld)

Idézve a „posztmodern antropológusról” szóló közismert anekdotát: „Ennyi elég is rólad – most már beszéljünk rólam!”, az *Emotions in the Field* című tanulmánykötet egyik szerzője, Ghassan Hage leszögezi: „Nyilvánvaló, hogy az a mód, ahogy az antropológia tudománya önnön társadalmi-történeti lehetőségeinek, gyöngéinek és erősségeinek a vizsgálata felé fordult, fontos, szemfelnyitó törekvés. De, mint ahogy már sokan megjegyezték, a reflexív fordulat létrehozta önmaga problémáit is. Különösen akkor, amikor a reflexivitás inkább helyettesíti, mintsem kiegészíti azt, ami tudományágunk fő teljesítménye: a másság valódi megismerésének képességét és vágyát.” (Hage, in Davies–Spencer 2010: 132.) Jóllehet annak veszélye, hogy terepmunka-élményeinkről szólva „a »másság« vizsgálata helyett önmagunkat tesszük vizsgálat tárgyává” (uo. 133) ténylegesen valós, ma mégis egyre nagyobbnak tűnik az egyetértés abban, hogy „a terepmunka során rendszeresen felmerülő bizonyos érzelmek, reakciók és élmények – amennyiben ugyanazzal az intellektuális szigorral vizsgáljuk őket, mint amit empirikus munkánk megkövetel – inkább segítenek, mintsem akadályoznak bennünket abban, hogy megértsük az általunk hivatásszerűen tanulmányozott életvilágokat […] Az emócióknak is lehet episztemológiai értékük.” (Davies, uo. 1–2.)

Az alábbiakban a fentiek szellemében, Pozsony Ferenc tiszteletére, arra fogok kísérletet tenni, hogy napló formában meghagyott szubjektív élményeimet/érzelmeimet a nyilvánosság elé tárva – szándékaim szerint kiegészítő, nem pedig behelyettesítő módon – az általam tanulmányozott vietnámi/brú világ megértéséhez/megértetéséhez próbáljak hozzájárulni. Pozsony Ferenc egyike a legtöbbet gyűjtő magyar néprajzosoknak, aki emellett talán a leghatékonyabb gyűjtésszervező is: az általa megtervezett, irányított és menedzselt 2000–2007-es „Jelenkutatás a moldvai csángó falvakban” című projekt sokunk számára tette lehetővé, hogy egy addig nehezen elérhető terepen rövidebb-hosszabb

terepmunkát végezzünk[1] – s ez természetes módon vetette fel céljaink, gyűjtőmódszereink és technikáink, sőt személyiségünk különbözőségének, illetve mindezen tényezők írásainkra tett hatásának a kérdését. Az ezekről (is) folytatott beszélgetéseinkre és közös élményeinkre emlékezve döntöttem úgy, hogy írásomat – immár negyedszázados csendet törve meg – egy saját vietnámi terepmunkámról szóló kérdésnek szentelem.[2]

Terepmunkáim társadalmi-politikai kontextusa

Az itt következők megértéséhez néhány dolgot előre kell bocsátanom. Első vietnámi terepmunkámat 1985–1989 között, tíz évvel a vietnámi polgárháború vége és az azt követő országegyesítés után (1975) végeztem Közép-Vietnámban, az egykori Észak- és Dél-Vietnámot elválasztó 17. szélességi fok, a demilitarizált zóna mentén, a laoszi határ közelében (Quảng Trị tartomány *[tỉnh],* Hướng Hóa / Khe Sanh körzet/kerület *[huyện],* Hướng Linh járás / „rurális község” *[xã],* Cóc és Dông Cho falvak). A négy év alatt összesen 18 hónapot (1987–88-ban egyfolytában 10 hónapot) töltöttem egy hegyi törzs („nemzeti kisebbség”), a brúk között, ami a közismert történelmi és geopolitikai viszonyok miatt (közel fél évszázadig tartó polgárháború, kommunista ideológiai-politikai rendszer, szocialista tervgazdálkodás, rendkívüli infláció, szegénység, a külföldiekkel való érintkezés szinte teljes tilalma, az ország általános zártsága) akkor is – sőt valójában azóta is – egyedülálló eredménynek számít(ott), nemzetközi szinten is: faluban – különösen a „zárt” zónákban élő hegyvidéki „törzsek” között – élni és néprajzi terepmunkát végezni külföldiek számára lehetetlen volt. Ám „baráti”, sőt „szocialista” országból, akadémiai együttműködésben érkező kutatóként – nem minden nehézség nélkül, viszonylag hosszabb idő és „diplomácia” után – sikerült mégis minden korláton túljutnom, és egy gyakorlatilag teljesen „hagyományos”, zárt, önellátó törzsi társadalomban élnem és kutatnom.[3]

Második hosszú időtartamú (6 hónapos) terepmunkámra hozzávetőleg két évtizeddel később, 2007-ben, első terepmunkám helyszínétől légvonalban mintegy 500, közúton kb. 7-800 kilométerre, a „Központi Fennsíkon” (Đắk Lắk tartomány *[tỉnh],* Krông Pắc körzet/kerület [*huyện* ‘körzet’], Ea Hiu

[1] A magam kutatására 2003. április 18–27., illetve ugyanezen év július 10–20. között került sor, részben Pozsony Ferenc, illetve Jakab A. Zsolt társaságában. Eredményéhez ld. Vargyas 2006, 2008b.

[2] Írásom első változatát Komáromi Tünde, Landgraf Ildikó, Mészáros Csaba, Nagy Zoltán és Sárkány Mihály voltak szívesek elolvasni és megjegyzésekkel ellátni. Kritikai észrevételeikből, amelyeket ezúton is hálásan köszönök, sokat tanultam és hasznosítottam. A tanulmányban kifejtett véleményekért, esetleges tévedésekért, hibákért azonban a felelősség egyedül engem terhel.

[3] Minderről bővebben ld. Vargyas 2008a: 7–12.

járás / „rurális község” *[xã]*), egy, a háború során áttelepített brú közösségben, nemzetközi projekt keretében került sor.[4] Vizsgálatom célja itt nemcsak a szokásos „re-study”, a nagyjából negyed évszázad alatt bekövetkezett változások felmérése volt, hanem kiegészült azzal a szemponttal, hogy egy eredeti lakóhelyétől mesterségesen elszakított, idegen – mára leginkább vietnámi – környezetbe került népességet kívántam vizsgálni, amely kétszeresen is stigmatizáltnak számít(ott): „együttműködött” egykor az amerikai csapatokkal, illetve döntő többségében áttért a protestáns vallásra.[5]

Az 1980-as évek végéhez képest 2007-re Vietnám a „peresztrojkának” (*Đổi mới* ʽújít[ás]/megújít[ás’][6]) köszönhetően politikai és gazdasági szempontból óriási változásokon ment keresztül: az ország politikailag nyitott(abb)á, a tudományos kutatás szabad(abb)á vált, az egykor „a kőkorszakba visszabombázott” gazdaság évi 7–10%-os gazdasági növekedést produkált, a szegénység a felére csökkent. A helyzet pikantériáját ugyanakkor az adta, hogy terepmunkám előtt néhány évvel, 2001-ben a Központi Fennsíknak épp azon a részén, ahol az áttelepített brúk is laknak, etnikai zavargások törtek ki,[7] amelyek követ-

[4] 1972-ben, az észak-vietnámi csapatok dél felé való előretörésével párhuzamosan a dél-vietnámi kormányzat légihídon 2580 – többnyire velük és az amerikaiakkal együttműködő – brút menekített ki Quảng Trị-ből Đắk Lắk-ba (régi nevén: Darlac) abban a reményben, hogy a hadi helyzet fordultával idővel majd visszaköltözhetnek eredeti lakóhelyükre. Ezeket a brúkat egy más nyelvű és más kultúrájú hegyi nemzetiség, a rhade-k területén, Phuoc An (ma: Krông Pắc) járásban, Buon Jat (ma: Ea Hiu) faluban telepítették le, ahol ma is élnek. Az áttelepítés történetéhez lásd Nguyễn Trắc Dĩ é. n.; Hickey 1982b: 231–234; 2002: 314–316.

Terepmunkámra (2007. március 15. – szeptember 17.) a hallei Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung / Max Planck Institute for Social Anthropology vietnámi projektjéhez („Social Support and Kinship in China and Vietnam”) kapcsolódóan került sor. Ezúton is szeretném kifejezni köszönetemet az intézet igazgatójának, Chris Hann-nak, hogy külső munkatársként a projektben részt vehettem és az Intézet finanszírozásában terepmunkát végezhettem.

[5] Noha az Alkotmány 1946-tól kezdve garantálja a vallásszabadságot, amit az 1992-es Alkotmány 70. cikkelye újfent megerősít, a gyakorlatban a protestánsok vallási jogai egész 2001 áprilisáig tiltva voltak; csak fokozatos liberalizáció után kezdték meg újra – erősen ellenőrzött körülmények között – működésüket.

[6] Az 1986-ban, a Kommunista Párt VI. Nemzeti Kongresszusán megindított, de igazából az 1990-es évek közepétől eredményt hozó gazdasági és politikai nyitás célja az volt, hogy elősegítse a központosított gazdaságból a piacorientált gazdaságba való átmenetet: szabadpiaci elemeket tartalmazó központi kormányzáson alapult, bátorította a magánszektor és a külföldi befektetések létrejöttét. Az 1990-es évek végére a mezőgazdasági és kereskedelmi reformok eredményeképp több mint 30 000 magáncég működött Vietnámban, s az évi gazdasági növekedés meghaladta a 7%-ot. Lásd a Wikipedia „Economy of Vietnam” szócikkét. http://en.wikipedia.org/wiki/Economy_of_Vietnam (letöltés ideje 2015.01.29.).

[7] Többek között épp a *Đổi mới*-nek köszönhető politikai-gazdasági változások következtében, amelynek következményeképp felerősödött a vietnámiak áttelepülése az addig hegyi nemzetiségek („törzsek”) lakta hegyvidéki területekre, ami együtt járt a hagyományos közösségi földtulajdon részleges elvesztésével. Ld. pl. Salemink 2003.

keztében a területet gyakorlatilag teljesen lezárták, s az a kutatás számára – ha egyáltalán valaha is hozzáférhető volt – újfent hozzáférhetetlenné vált. Ilyen körülmények között már az is komoly eredménynek számít(ott), hogy a területre beengedtek, s ott hosszabb idejű tartózkodást engedélyeztek a számomra.

Mindez terepmunkámra természetszerűen rányomta a bélyegét: a politikai helyzet általános olvadása ellenére is 2007-ben sokkal keményebb belbiztonsági ellenőrzés alatt álltam, mint a politikailag lényegesen merevebb 1980-as években: személyes „titkosrendőröm" volt, aki nélkül egy lépést sem tehettem a faluban, lakóhelyemet elhagynom sem volt szabad „kíséret" nélkül, ami az emberekkel való beszélgetést, „interjút", sőt kezdetben még a résztvevő terepmunkát is gyakorlatilag lehetetlenné tette. Ennek következtében kutatásomat kényszerűen bizonyos dolgokra korlátoztam – mindenekelőtt a modern kori vietnámi hatások, az állami nemzetségi és fejlesztéspolitika helyi lecsapódásának a vizsgálatára, illetve két évtizeddel korábbi magnógyűjtéseim lejegyzésére.

Zajszennyezés a városban

Az alábbiakban most mégsem evvel a korántsem elhanyagolható *körülménnyel* – a kutatás szabadságával – szeretnék foglalkozni, hanem a terepmunka számos összetevőjéből mindössze egyetlen, látszólag banális, lényegtelen körülményt fogok kiemelni: a *zaj* kérdését.

Soha nem képzeltem volna: az egykor csendes, *álmos,* majdhogynem unalmasan nyugodt Vietnam mára lüktető, hektikus, döbbenetesen zajos, szinte kibírhatatlanul túlnépesedett országgá vált. Az 1980-as években 1 millió körüli lakosú Hanoi, ahol egykor gyalog vagy (fék nélküli!) kölcsönbiciklivel közlekedtem, s az egyedüli autó a külföldi „specialisták" számára fenntartott állami fekete Volga volt, 2007-re 4–6 milliós metropolisszá vált,[8] ahol közel ugyanannyi motorbicikli van, mint ember,[9] s akkor még nem beszéltünk az ugyancsak exponenciális számban növekvő autókról! A Vietnámban

[8] A 2009-es népszámlálás alapján Hanoi régió becsült lakossága 6 451 909 fő volt, ami 1979 fő/km^2 népsűrűséget jelent. A szűk értelemben vett város lakossága meghaladta a 2,6 milliót.

[9] A Környezeti és Természeti Erőforrások – Közlekedési Minisztérium egyik szakértője által 2009-ben kiadott jelentés szerint 1996 és 2005 között a motorbiciklik száma évente 15%-kal nőtt; Ho Chi Minh városban a háztartások 98%-ának volt motorbiciklije, Hanoiban a közlekedés 87%-a motoron zajlott; 2006-ban az ország 84 millió lakosára 19 millió motorbicikli jutott, s Hanoiban 62, Ho Chi Minh városban 92 olyan pont volt, ahol csúcsforgalmi időben rendszeres dugók keletkeztek. (Ld. http://www.uncrd.or.jp/content/documents/4EST-B1G304.pdf [letöltés ideje 2015.01.29.].) Ilyen dugóba Hanoiban magam is többször keveredtem: egy alkalommal közel 25 percig álltam motorommal a 40 Celsius fok körüli hőmérsékletben, sisakban, berregő, túráztatott motorok mellett;

általános szokásnak megfelelően mindezek a gépjárművek szinte megállás nélkül dudálnak, ami fülsüketítő zajt okoz, s ilyeténképpen kontraproduktív hatással jár; gyalogost szinte már nem is látni, mert – akárcsak Kínában, úgy Vietnamban is – gyalog csak a nagyon szegény emberek járnak. Ehhez járul, hogy a tömegközlekedés alulfejlett, a közlekedési kultúra alacsony, a balesetek mindennaposak, a cserbenhagyás általánosan bevett szokás, a környezet- (zaj- és lég-) szennyezés ijesztő mértékű.

A gépjárművek mellett számtalan egyéb zajforrást lehetne számba venni a gyakran éjjel sem szünetelő építkezések légkalapácsaitól kezdve a nyilvános helyeken mindenütt bömbölő zenei tv-csatornákig, zenegépekig. Közöttük különösen egy volt – intellektuálisan és emocionálisan egyaránt – elviselhetetlen a számomra: a városban és falun, napsütésben és esőben, hidegben és melegben, reggel-délben-este szünet nélkül sok ezer decibellel üvöltő hangszórók zajszennyezése – ami kísérteties módon idézte fel számomra a világháborús illetve az 1950-es évek (csak filmekből ismert) hangulatát, s ily módon, meglehet szubjektív módon, kezdettől fogva egy parancsuralmi politikai rendszert szimbolizált, testesített meg a számomra. A kérdésre írásom végén visszatérek még.

Átlapozva naplóbejegyzéseimet,[10] meglepetéssel konstatálom, hogy 2007-es terepmunkám kezdetétől ez volt az egyik legzavaróbb momentum számomra, amivel nem szűnő harcot vívtam hazatértemig – de, mint teszek is rá utalást, ugyanilyen emlékeim vannak már az 1980-as évekből is! Nem sokkal megérkezésem után, még Hanoiban jegyeztem le például a naplómba:

„Éjjel aztán alig bírok aludni, mert a szomszédunkban építkezés folyik éjjel is, dübörögnek, csörögnek, verik a vasakat, rémes. Hajnal 2-kor még egyszer bekapcsolom [kínomban] a tv-t, aztán valamikor elkábulok, de persze kelni alig bírok. Erről jut eszembe, a reggeli rádiózene. Mintha 1986–87-ben Khe Sanh-ban[11] lennénk! Az istenverte hangosbeszélő reggel 7–½8 körül megkezdi az üvöltést, és rosszabbnál rosszabb katonai zenék mellett propagandaszöveget

---

nagyjából 10 perc után állította le a tömeg a motorokat, akkor, amikor már többen rosszul lettek a kipufogófüsttől.

[10] Az 1980-as években áram híján éjjel, a parázsló tűzhely vagy elemlámpa fényénél, kézzel írtam naplót – ezért akkori feljegyzéseim meglehetősen szűkszavúak, csak a lényegre szorítkoznak. 2007-es terepmunkám során Ea Hiu-ban viszont már (korlátok között, de) volt áram, sőt szék és asztal is, következésképp számítógéppel (laptoppal) dolgoztam. A lehetőséget tudatosan kihasználva, részletes naplót vezettem, amelybe naponta akár többször is beírtam mindent: nemcsak a gyűjtéseket és mindazt, ami velem történt, hanem az elhangzott beszélgetéseket, sokszor szó szerint idézve azokat; terepmunka-körülményeimet, meg-megújuló próbálkozásainkat a körülmények javítására, a korlátok tágítására; továbbá napi eredményeimet, problémáimat, kételyeimet, érzelmeimet, sőt indulataimat is. Ez tette lehetővé számomra, hogy a megfelelő részeket kigyűjtve, ezt a cikket megírjam.

[11] Khe Sanh = Hướng Hóa, vietnámi kisváros, az azonos nevű körzet központja a 9-es számú országút mentén, a laoszi határ közelében, amelynek közelében az 1980-as években terepmunkámat végeztem.

fröcsköl mindenkire. MT[12] mondja, hogy minden negyednek Hanoiban (és nyolc van belőle!) *saját* rádiója van és hangosbeszélőn bömböltetik mindenütt. Itt éppen alattunk, mellettünk van egy, bele lehet őrülni! […][13] agresszív és dühös leszek tőle. […] ez a legrosszabb lehetséges környezetszennyezés. Ehhez képest a kosz vagy a levegő büdössége (ami a sok motor miatt már-már elviselhetetlen) semmiség. Fáraszt is az egész – de valahogy mégis lenyűgöz és szeretem." *(Naplóbejegyzés, 2007. március 22., Hanoi)*

A helyzet tragikomikumát érzékelteti, hogy amikor legkedvesebb hanoi barátaimnak a hangszóróra panaszkodtam, az alábbi történettel „vigasztaltak": „szomszédjuk (egy »sérült« veterán) minden reggel nyitott ablak mellett karaokézik bömbölve… és évek óta ugyanazt a két számot énekli! Panaszkodtak, de azzal válaszolt, hogy ő sérült, nem tud reggeli tornázni, neki ez a reggeli torna!" *(Naplóbejegyzés 2007. április 1., Hanoi)*

Nem véletlenül írtam családomnak egy levelemben összefoglalóan: „Vietnam minden, csak nem csendes, 80 millió hangya nyüzsög mindenütt, és borzasztó a zaj, a dudálás, a kiabálás, egyáltalán a túlnépesedés. Kezdem gyűlölni az embereket! […] két dologról álmodom: vízről és természetről (= csend), illetve sok-sok komolyzenéről." *(Email családomhoz, 2007. július 16.)*

Ám ha valaki azt gondolná, hogy „jó, jó, ez a nagyváros", de a „terepen" bizonyára minden másképp van, a faluban „bukolikus", az erdőben „templomi" csend uralkodik, s az egyedüli zaj a szél susogása a pálmafák levelei közt, vagy a robajló vízesés moraja a távolból – téved. Bár így lett volna! Legnagyobb elképedésemre, és szemben mindazzal, amit 1985–1989-es terepmunkám alatt megtapasztaltam, ahol út, bolt, áram, pénz, orvos nélkül, egynapi járóföldre bármiféle modern kori civilizációs vívmánytól, tökéletes elzártságban – és csendben! – éltem 10 hónapig az erdőben egy faluban, a civilizáció áldása, az áram „mérgezett ajándéknak" bizonyult: soha nem képzelt/tapasztalt zajfüggönyt húzott fel köröm. Mindazt, amit előző naplójegyzetemben a várossal kapcsolatban felpanaszoltam, *fokozottan* leltem viszont a „terepen", ahol a falu központjában, közvetlenül a járásközpont és a pártiroda épülete (III. színes kép és 1. kép), illetve másik oldalról a többemeletes iskola mellett, hullámbádog tetővel ellátott egykori hangár- (sőt: mozi-) épületben (2. kép), egy oszlopra szerelt hangszóró árnyékában laktunk vietnámi kollégámmal, asszisztensemmel. E hangárépület mellett állt házigazdánk több háza/épülete: az egykori áttelepítés utolsó emlékeként egy „hegyvidéki"[14] stílusú cölöpház

[12] Itt és a következőkben személyiségvédelmi okok miatt a szereplőket álnévvel, monogrammal jelölöm.

[13] Az itt idézett naplórészletekben a kihagyásokat szögletes zárójelben három ponttal […] jelzem. Ahol a három pont szögletes zárójel *nélkül* szerepel, ott eredeti kipontozásról van szó.

[14] Szándékosan használom a „hegyvidéki" kifejezést, ugyanis az épület se nem rhade, se nem brú típusú, mindazonáltal éles ellentétben a földre épített vietnámi házakkal, cölöpökre épült faház.



1. kép. Megbeszélés a pártirodán



2.kép. A hangár, ahol laktunk



3. kép. Hegyvidéki stílusú ház



4. kép. A konyha és a ciszterna



5. kép. A nagymama és a lányok háza



6. kép. Víkendház a halastónál



7. kép. Az épülő új ház

(3. kép), amelyben feleségével lakott; egy vietnámi stílusú, kőből épített modern konyhaépület, hatalmas ciszternával és „folyó" vízzel (!) (4. kép); kissé távolabb egy vietnámi stílusú földszintes betonház, ahol két lánya és édesanyja lakott (5. kép); továbbá a kávéskertben lévő halastó mellett egy fából eszkábált, cölöpökön álló „tároló/víkendház" (6. kép). A hangár odaérkeztünk előtt „szalonként" funkcionált, ahol a szomszéd pártiroda időnként kicsinek bizonyuló helyiségei helyett gyűléseket s az avval együtt járó örökös partikat rendezték. A helyzetet bonyolította, hogy házigazdánk ottlétünk idején kezdte meg új, nagy, vietnámi stílusú lakóházának építtetését, ami szünet nélküli zajt, felfordulást, szemetet és embertömeget jelentett – illetve nem mellesleg a magánélet teljes hiányát (7. kép). Így a közösségi és politikai élet központjában, a belbiztonsági szervek által jól szemmel tartható helyen lakva, szigorú ideológiai-politikai korlátok, állandó ellenőrzés közepette, szabad mozgásomban/mozgásunkban korlátozva, zaj- és légszennyezéssel fertőzve vívtam/vívtuk napi harcaimat/harcainkat az ideálisnak csöppet sem mondható körülményekkel a kutatás sikere érdekében.

A következőkben ennek részleteit fogom felidézni naplóbejegyzéseim tükrében, mindenekelőtt a hangszóróra és az avval együtt járó zajszennyezésre koncentrálva – bepillantást engedve egyben a terepmunkával együtt járó mindennapi kínlódások világába, a magánélet szinte teljes hiányába, a másoktól – a hatalomtól – való függéssel együtt járó kiszolgáltatottságba.

Zajszennyezés falun

Kezdjük egy naplójegyzettel, ami a „terepmunka" napi rutinjába enged bepillantást! „Hulla fáradt vagyok megint, itt nem lehet aludni, magadnak lenni. Senki nincs tekintettel senkire és semmire. A reggel, itt az ideje ezt is rögzíteni, úgy kezdődik, hogy 5-kor felsír a hangszóró. Röviddel rá felkel a család, elkezdik seperni az udvart. Csörögnek, zörögnek, beszélgetnek. Legkésőbb 6-kor „csendben" bejön valamelyikük, és kiviszi elmosogatni az egyébként többnyire tiszta (mert este én mindig elmosom, ami marad, hogy a hangyák ne gyűljenek rá) poharakat, evőeszközöket. (8. kép) A bedagadt ajtó reccsenve nyílik, a fémeszközök csörögnek, a víz csobog… Mire újra elaludnál, fordított irányban megismétlődik az egész. Most behozzák a tiszta edényeket – azért zajonganak. Kb. 15 perc múlva, mire ismét elaludnál, újból bejönnek. Behozzák a közben felforrt ivóvizet, kávénak, teának. Eddigre már legalább egyszer felbőg a motorbicikli is, SL megy el, K-ék érkeznek meg, az anyjától elválni nem akaró s ezért hangosan hisztiző S-sel. Ekkorra már nem bírod tovább, és bedagadt szemekkel, morcosan felkelsz. Háromnál többször, az egyre fokozódó zajban nem lehet elaludni, meg nincs is értelme. Legkésőbb 7.30 körül hozzák, újabb forduló zörgéssel, a reggelit: legtöbbször ragacsos rizst földimogyoróval és *nước mắm*-mal.[15] Ekkorra, ha még nem keltél volna fel, már késő is: nincs hol átöltöznöd, mert járnak-kelnek az emberek, vége a „magánéletnek" a szúnyogháló alatt. Ha iskolaidő lenne, eddigre már a WC-re sem lehetne menni, mert az első gyermekek megérkeznek az iskolába, aminek a WC-jét használjuk, és persze kíváncsiak rá, hogy a nagy fehér ember hogyan tojik. H-val a múltkor épp azon derültünk, hogy elmenetelünk napját kiválóan időzítettük: ez az iskolanyitás napja, amire már napok óta dobbal, zászlófelvonással, csatazajjal készülnek. Amikorra leshetnének engem – már kereket is oldottunk! (IV. színes kép)

Tehát valamikor 7 körül megadod magad a sorsnak, és felkóvályogsz. Aztán egész nap mint a holdkóros teszed a dolgod. Jön az ebédidő utáni csendes pihenő. Erre nagyon rászoktam az utóbbi időben. Vietnámibb lettem a vietnámiaknál. Ahogy vége az ebédnek, úgy lemegy a melegben, meg a kialvatlanságtól, a vérnyomásom, hogy dőlök is el. Csakhogy az alvás több okból is lehetetlen. 1) Egyrészt sok a légy, mindig rád szállnak, akármit csinálsz. Halálra csiklandoznak, kínoznak. 2) Másodszor olyan meleg van, hogy megfulladsz. Emiatt nem érdemes a szúnyoghálót sem kifeszíteni a legyek ellen. 3) Harmadszor, valakinek mindig dolgozhatnékja, zajonghatnékja van a konyha előtt, a vízcsap előtt. Ma, mire leküzdöttem volna az első két akadályt, épp AS-nek jutott eszébe hangos csörgéssel biciklit mosnia csendes pihenő alatt. (9. kép) ¾ óra küszködés után szinte egyszerre keltünk

[15] Sós, erjesztett hallé, a vietnámi konyha „szójaléje", nemzeti szimbóluma.



8. kép. Mosogatásra váró edények



9. kép. Motormosás a konyha előtt

ki az ágyból H-val, elnéző mosollyal, de holtfáradtan. […] aztán nekiláttunk dolgozni." *(Naplóbejegyzés, 2007. augusztus 31., Ea Hiu)* Mindezek után rendszerint éjfélig, éjjel 1-ig dolgoztam/dolgoztunk a számítógép mellett: a limitált számú „interjúra" vagy egyéb „gyűjtésre" rendszerint délelőtt került sor, a reggeli és az ebéd közti néhány órában – teszem hozzá most, utólag, néhány év távlatából.

Ami mármost a hangosabb zajforrásokat illeti: „Ilyen zajszennyezésben még életemben nem volt részem: reggel 5-től az istenverte hangosbeszélő sugároz katonai zenét meg híreket; mivel házigazdánk építkezik […], itt minden reggel 5-6 munkás zsibong, kalapál, vés, falaz, talicskázik, és közben persze bömbölteti a […] rádióját! Mellettük, az ablakunk előtt egy asztalos dolgozik 3 hete, mindennap 8–10 órában körfűrész, gyalugép, falcoló-marógép hangja váj bele a zsigereimbe. (10–11. kép) De ő is hallgat zenét, mert nem tud zaj nélkül meglenni, pedig abból már van elég. Ehhez járul még, hogy amikor ők elmennek – de még amíg itt vannak, addig is – a házbeli gyerekek hangosan bömböltetik a tv-t is, még akkor is, amikor kimennek innen. (12. kép) Házigazdánk ehhez párosítja a rádióját, amit tőlünk kapott ajándékba, éjfélig. És hogy természeti zaj is legyen: amikor esik az eső, úgy dörömböl a hullámbádog tetőn, ami alatt egyébként is megfullad az ember, hogy üvöltve se lehet beszélgetni, s amikor nincs eső, akkor a kabócák hangjától süketülsz meg – de az legalább nekem kedves. Szóval mit mondjak: ilyen zajszennyeződésben soha életemben nem voltam, és nem is leszek [többé], ezt ígérhetem…" (*Email Kücsán Józsefhez, 2007. július 9.*[16])

„Ebéd után alvás helyett… naplóírás, mert az asztalos megint a falcolóval dolgozik. Olyan, mintha a testemből marná ki vele a húscafatokat. Döbbenet! Ezt a zajártalmat, ami itt Vietnamban ér… elképzelni sem tudtam volna korábban. Nem elég, hogy hangos Hanoi, hangos BMT,[17] de még hangos a falu is – sőt, egyelőre ez a leghangosabb! Ennél még a Mártírok útja[18] is csöndesebb és jobb!" *(Naplóbejegyzés, 2007. július 4., Ea Hiu)*

„Reggel 8-kor a gépbe ülök. Előtte megtárgyaljuk H-val az itteni zajszennyezést. Az asztalos gépekkel dolgozik, de szól mellette a rádiója. Idebent felkapcsolták a gyerekek a tv-t. A jackfruit-fa[19] alatt „ jó kávézáshoz szól a rádió", mellette a konyhában bömböl a zenegép, fent a falon a kőművesek rádiója… Ehhez vedd még a hangosbeszélőt, ami nálunk ugyan ma reggel

[16] Köszönettel tartozom kedves barátomnak, hogy egykori levelezésünket megőrizte, adatbázisban „archiválta", s ezzel hozzáférhetővé tett számomra egy, a pillanat hatását tükröző, rég elveszettnek vélt fontos információforrást. Egyben köszönetemet szeretném kifejezni Nagy Károly Zsoltnak, hogy a közönséges halandók számára megnyithatatlan régi adatbázist fáradságos munkával hozzáférhetővé tette számomra.

[17] Buôn Ma Thuột, Đắk Lắk tartomány fővárosa.

[18] Ma: Margit körút, az egyik leghangosabb budapesti főút.

[19] *Artocarpus heterophyllus* (vagy *A. heterophylla*) [angol „jackfruit", francia „jacquier"]: Dél- és Kelet-Ázsiában őshonos, az eperfafélék családjába (Moraceae) tartozó „kenyérfa"-féle.



10. kép. Asztalosműhely az ablakunk előtt



11. kép. Az asztalos csiszoló-maró géppel dolgozik



12. kép. Családi tv-nézés ebéd közben

már végre nem szólt, de a 2 szomszéd hangszóróról azért idehallik, és az iskolából vagy a focipályáról (mert most fociszezon van) idehallatszó zenét és kihangosítást… Hát ennyit a természetközeli brú kultúráról!” *(Naplóbejegyzés, 2007. július 6., Ea Hiu)*

Ezek között a körülmények között egyáltalán nem csoda, hogy hamarosan elérkezett – a terepmunkáról szóló irodalomban jól ismert – első hullámvölgy: „Reggel 5-kor (vasárnap!) a bömbölő hangosbeszélőre ébredek. Kezdek depressziós lenni. […] A bezártság vagy legalábbis az erősen korlátozott mozgásszabadság, az egyhangúan és lassan telő idő, az események, ahol részt venni lehetne, és a spontán emberi kapcsolatok hiánya teljesen lebénít. Ez fogság, nem terepmunka! Rezignáltan veszem tudomásul, hogy 18 évvel ezelőtt szabad voltam, most meg nem, és hogy nemcsak mostani összehasonlításban, de *sub speciae eternitatis* is romantikusan szép egy évet töltöttem el a brúk között, ami soha többé nem fog visszajönni már. Itt az első hullámvölgy. Egy hét elég lett ahhoz, hogy tele legyen a hócipőm mindennel.” *(Naplóbejegyzés, 2007. június 17., Ea Hiu)*

Ekkor, egy elkeseredett pillanatomban „nemes bosszú” fogalmazódott meg bennem: „Naplóírás után aztán, felbőszülve a csiszológéppel dolgozó asztalos által keltett zajtól, hirtelen ötlet pattan ki az agyamból: felvesszük magnóra a zajforrásokat, hozzárendeljük a fényképeket, és »hangosfilmet« csinálunk a terepmunka körülményeiről! Az ötletet az adta, hogy a múltkor H még a *Kútt* szertartásról show-t csinált, amelynek nagy sikere volt. Nosza



13. kép. Đinh Hồng Hải magnóra veszi a kezében tartott kabóca hangját

rajta: felvesszük H kis ketyeréjével a csiszológép hangját (ehhez nem kell az én jó flash-micróm!), pokoli, jól visszaad mindent. Majd további fényképeket válogatok: hangosbeszélő, bádogtető (gyorsan lefényképezem, ehhez majd hozzá kell rendelni egy esős fényképet kívülről + a hangját, amikor dörömböl a tetőn), tv, csettegő, most jut eszembe: kabócák, motorbicikli! És ki tudja még, mi jön ehhez hozzá? Az ötlet persze szép, de rengeteg időt elvesz a fotók összekeresése, a hiányzók megcsinálása, a powerpointos [… szöszmötölés], pedig még meg se tanultam, majd BMT-ben…" *(Naplóbejegyzés, 2007. július 10., Ea Hiu)* (13. kép)

Ki gondolta volna, hogy a „ki tudja, még mi jön" jeligére egy nappal később akár humorosnak is felfogható újabb csattanós példát tudok felhozni: „Végre eljött az avokádó-szezon. Néhány nap óta folyamatosan érnek, illetve potyognak le, még féléretten – most már végre nem a bádogtetőre, amióta egy nap H nagy dühösen felmászott a tetőre, és letörte azokat az ágakat, amelyek miatt, illetve az amelyeken termő, idő előtt lepotyogó gyümölcsök miatt nem tudtunk korábban aludni. Ennek már majdnem vége, bár épp tegnap du. egy kb. 40 dkg-os példány ébresztett fel az álmomból, amint bombarobbanás-szerűen hullott a tetőre. H be is gyűjtötte rögtön…" *(Naplóbejegyzés, 2007. július 11., Ea Hiu)*

Ideológiai zajforrás: a hangszóró

Koncentráljunk most már kizárólag a hangszóróra és a vele folytatott küzdelmünkre! (14. kép)

„Jó reggelt, már akinek jó – a büdös tetves k[…] anyját. Reggel ¼ 6-kor megszólal szokás szerint a […] hangszóró, élő ember nem marad mellette nyugton. Akármit is csinálok, bebújik a bőröm alá, behatol a legrejtettebb magánszférába, átitat, impregnál, nincs menekvés! *A rendszer utolér, akárhol vagy. Ez jusson eszedbe életed végéig!* Tudd, hogy akármit is teszel, a »big brother« figyel, lát és ellenőriz téged! Pedig azt hiszed, már új idők új szelei fújnak, legalábbis a *Đổi mới*[20] ezt jelentené. De nem.” *(Naplóbejegyzés, 2007. április 22., Ea Hiu)*

„Ma reggel a hangosbeszélő másfél óráig üvöltött. Elhatároztam, többet nem írok róla, nem panaszkodom, tudomásul veszem. De nem lehet. Legalább még egyszer le akarom szögezni, magamnak, hogy megnyugodjak, ez egyszerűen elviselhetetlen! Bármit nevetve kibírok a terepmunka úgynevezett nehézségeiből. Nem zavar a fárasztó fizikai munka, a mosdatlanság, a bogarak, a kényelem hiánya, az „éhezés”, a szomjúság, még a rendőrök örökös ellenőrzését is el bírom viselni. De ezt, hogy reggel bömbölve betör a lelkembe a hangosbeszélő és a kommunista propaganda, egyszerűen kibírhatatlannak érzem! Tegnap este erről beszélgettünk hármasban. Kint ültünk a ház előtt, hűsöltünk, amikor du. 5-kor megszólalt. (Napi kétszer egy óra, 5-től 6-ig H szerint, de ma a reggeli szeánsz másfél óráig tartott.) És figyeltük, a hátunk mögül, kb. 2 mp eltéréssel, ugyanaz a szöveg jött vissza visszhangban. Vagyis kb. 200 m-re ide már egy másik megafon van! A miénk a *xã* adóvevőjéről üvölt, a másik kb. az iskolától jön vissza… Nem igaz, hogy a kávé ára, a kínai tőzsde, a magyar–vietnámi kapcsolatok (mert tegnap este épp Q mondta, hogy megint valami magyar nagykutya látogatott ide) vagy pláne a hazafias dallamok oly fontosak lehetnek, hogy emiatt reggel 5-kor valósággal ki kelljen esni az ágyból! De hát »ez van«, ezt kell szeretni (vagy gyűlölni). Viszont egyre erősebb bennem az elszánás: ezt fel fogom gyűjteni. Micsoda cím lenne egy könyvhöz: *»És a megafon megszólal… Nem menekülhetsz! Élet a vietnámi hegyvidéken.«* Mindez előhozta húsz évvel ezelőtti emlékeimet Khe Sanh-ból, ahol szintén ezzel volt a legnagyobb bajom – csakhogy akkor még a tűrőképességem valahogy nagyobb volt, vagy fiatalabb voltam, és nem voltam ennyire fáradt.” *(Naplóbejegyzés, 2007. április 24., Ea Hiu)*

A tervet tett követte, amely amúgy is szerves részét képezte a falubeli „modernitás” feltérképezésének. Interjút készít(h)ettünk a körzet propagandafőnökével, TNT elvtárssal, akitől megtudtuk „hogy mindösszesen 2 éve vezették be ezt az egész átkozott hangosbeszélő rendszert ide, s hogy 20 helyen

[20] Vietnámi „peresztrojka”, ld. 6. lábjegyzet.

40 hangszóró van összvissz.” *(Naplóbejegyzés, 2007. július 4., Ea Hiu)*

Röviddel ezután meglátogathattuk a helyi rádióstúdiót is. „Ott végre látok mindent, és megértem, hogy [az illető] tényleg nem csinál semmit: valójában technikusi feladatot lát el. A Hanoi központi rádió adása a *tỉnh*-en keresztül lemegy egyenest a *huyện*-be, ahonnan, hogy jó minőségű legyen a hangszóróból sugárzott adás, URH-n küldik át (FM 98) mindenhova. Ő kinyitja a vevőt, bekapcsolja a szórót, és ugyanaz a program, ami a rádióban megy, tisztán hallhatóan szóródik szét itt… Akár a saját rádióját is rákapcsolhatná a hangszórókra, de akkor nem lenne tiszta az adás. Ezért van a közbeiktatott *huyện*-központ: tehát a hanoi + a *huyện*-hírek, adás tőle teljesen független, ő csak a közvetítő. Van még egy csatornája, a *xã* számára. Erre egy mikrofon van kötve, s ha ilyen hír van, a *xã*-vezetők odaadják neki a hírt, és ő beolvassa azt egyszerűen. És a szórón 8 csatorna van a 12 falunak, és faluk, nem pedig hangszórók szerint kapcsolja ki az egészet. Tehát amikor reggel nem szólal meg itt, akkor egész Camblo/Cam Lộ-ban (+ Hướng Tân + Buon Jat B)[21] nem szólal meg… *(Naplóbejegyzés, 2007. július 24., Ea Hiu)* (V–VI. színes kép)



14. kép. Hangszóró

A hangszóró s az általa gerjesztett zaj egyébként megosztotta az embereket. Bár az ilyen „ideológiai” kérdésekről általában nem szoktak nyilatkozni, s a vázolt okok miatt magam sem nagyon mertem kérdezni őket, bizalmas beszélgetés során többen is megvallották, és nem csak helyi brúk, hogy kibírhatatlanul zavarja őket: „Reggel 5-kor kiesek megint az ágyból a k[…]

[21] Camblo / Cam Lộ, Hướng Tân, Buon Jat B: Ea Hiu járás / „rurális község” részei, amelyek közül az első kettő egykori Quảng Trị tartománybeli járásokra / „rurális községekre” utal, ahonnan a brúkat áttelepítették; Buon Jat pedig az a rhade falu, amelyik befogadta őket. Ennek két részét A és B betűvel jelölik napjainkban.

hangosbeszélő miatt. Elviselhetetlen, szinte depressziós vagyok tőle. De ígérem: többet soha nem említem. A témához még csak annyit, hogy reggel H mondja, hogy a rendőrfőnöknővel való beszélgetéskor […] ezt is előhozta, aki maga is bevallotta, hogy gyűlöli és szenved tőle, mert az ő háza mellett is közvetlenül van egy hangosbeszélő… De nincs mit csinálni, mert a propagandaminisztérium még a belügynél is fontosabb a hierarchiában!” *(Naplóbejegyzés, 2007. június 16., Ea Hiu)*

„Vacsora előtti beszélgetésnél a fa alatt SL, amikor meghallja, hogy odaszólok a hangosbeszélőnek »*câm/im mồm*« (= ‘fogd be a pofád!’ vagy ‘kuss!’), csak nevet, és mondja: nekik ilyet nem szabad mondaniuk, mert azonnal becsukják érte őket. És mutatja a kezét a szokásos módon, »összebilincselve«. Ennek ürügyén ugyanazt mondja el, amit én is gondolok: hogy megkérdezésük nélkül idetették nekik »a fülük elé«, hogy senki sem akarja, de nincs mit tenni ellene, és *hogy a hangosbeszélő rákényszeríti őket, hogy odafigyeljenek rá, és hogy ez is az uralom egyik fajtája*. Akkor most ehhez képest hogyan értelmezzem azt, hogy vannak, akik reklamálják – sőt, hogy maga a lánya is közéjük tartozik!” *(Naplóbejegyzés, 2007. július 24., Ea Hiu)*

Merthogy valóban igaz, bármilyen meglepőnek is tűnjék, saját családján belül sem volt egyetértés e tekintetben: „Apropos, zaj és csönd. Ebéd előtt A [SL 19 éves lánya] ma megkérdi tőlem, hogy mi történt a hangosbeszélővel, hogy elhallgatott. És ellenkezőleg azzal, amit gondolnék, *szemrehányást tesz* miatta! Ő szereti hallgatni reggelente. Reklamálja a reggel 5 órai hangosbeszélőt!!! »Csúnya vagyok« – és nevet. […][22] Hát ezt nem gondoltam volna: hogy valaki a csönd miatt tesz szemrehányást nekem.” *(Naplóbejegyzés, 2007. július 10., Ea Hiu)*

Harc a hangszóróval

Ez azonban át is vezet bennünket a hangszóróval vívott, taktikai és stratégiai elemekben bővelkedő, hosszú távon egyértelműen vereséggel járuló küzdelmünkhöz. Elhatároztuk ugyanis, hogy összeköttetéseinken keresztül megpróbáljuk elintézni, hogy legalább reggel, a közvetlen mellettünk lévő hangszórót kapcsolják ki, hogy a késő éjjeli munka után ne kényszerüljünk kora hajnalban zajfüggönyre ébredni. A járásközpont irodái amúgy is üresek ilyenkor; munkatársai otthon, lakóhelyükön élvezik a megafonból áradó friss katonai zenét, híreket, reggeli tornát és más egyéb, léleknemesítő civilizációs javakat. Ahogy ez ilyenkor lenni szokott, a kérést némi ajándékadással nyomatékosítottuk a megfelelő helyeken.

[22] Azért vagyok „csúnya”, mert néhány napra elértem, hogy a házunk melletti hangszórót kikapcsolták. Ld. a következő részt.

Első nekifutásra nem várt siker koronázta erőfeszítéseinket: „Reggel 5-kor kipattan a szemem. És láss csodát! Tényleg nem szól a hangosbemondó. H már napokkal ezelőtt mondta: AK megígérte, hogy elintézi, reggelente kikapcsolják a *xã* épületén lévő szerkentyűt. Nem akartam elhinni, hogy megcsinálják, de lőn! Micsoda kivételezés, micsoda luxus! Az ideológia halála, a békés egymás mellett élés diadala! Felér egy valóságos forradalommal Vietnamban. Ide vezet a *Đổi mới,* elvtársak, jól vigyázzatok!” *(Naplóbejegyzés, 2007. június 23., Ea Hiu)*

De a boldogság tiszavirág-életű volt. Öt nappal későbbi naplóbejegyzésem szerint „reggel aztán megint beüt a ménkű. Megszólal újfent a hangosbeszélő! Nem tudom, mi történhetett, talán túl szép volt ez a néhány nap, vagy talán nem akarják a viet forradalom hősei, hogy boldog legyek? Azonnal depresszió-közeli állapotba kerültem (újfent): *olyan hangos, hogy szinte háborús hangulatot teremt, hiába bújok be a hálózsák alá, dugom be a fülem, utolér és maga alá gyűr, leteper*. Ez tényleg embertelen, kegyetlen. Ha kínozni akarsz embereket, csak szólaltasd meg. Amikor fél 7-kor végre elhallgat, majdnem sírva kelek ki az ágyból. Már tegnap is volt előszele ennek: akkor valami helyi, Ea Hiu-i hírt mondtak be, azzal kezdték, persze reggel 5-kor, de utána elhallgatott. Most viszont bőg, ordít megint! […] Az esti hangosbeszélő-szeánsz során aztán kiderül: AH valószínűleg berúgott, vagy az emlékezete csak 1 hétig (? ugyan már, csak néhány napig) tartott, vagy ha programozni lehet, akkor rossz lukba dugta a csatlakozót. Most ugyanis *du. 5 és fél 7 között* nem szól nálunk az *akán loa!*[23] Már csak röhögni tudok: holnap bizonyára megint erre fogunk ébredni reggel 5-kor, hogy aztán estefelé, amikor nem annyira fontos, »csend« legyen…” *(Naplóbejegyzés, 2007. június 28., Ea Hiu)*

Az események ezek után oda-vissza hullámzottak: a hangosbeszélő hol megszólalt, hol nem. Az okát soha nem tudtuk meg. Volt úgy, hogy megszólalt, de azonnali telefonhívásunkra újfent elhallgatott. Barátunk hol „elfelejtkezett” az ígéretéről, hol nem. Meg-megújuló diplomáciai erőfeszítéseinknek köszönhetően időnként úgy tűnt, sikerült elintézni, hogy elhallgattassák, de már egyhetes távollét a faluból is elég volt ahhoz, hogy visszaálljon a régi világrend. Egy reggel aztán „a hangosbeszélő 4.45-kor kezdte el a reggeli tornát. Mint kiderült, H hiába telefonált, át kellett mennie. És kiderült, amit nem hittem volna: *AH két tűz közé került! Még a múltkori egyezség után, amikor reggelente elhallgattatta kedvünkért a hangosbeszélőt, többen is elmentek panaszkodni a* ủy ban[24] *elnökéhez,* H elvtárshoz! Reklamálták, az »információhiányra« való tekintettel!!! Mintha nem lenne tv-je és rádiója mindenkinek itt! Úgyhogy most AH ugyan megint kihúzta a dugót, ezért tudtam »aludni« a felébredés után ½ 7-ig, de ki tudja, meddig fog tartani az

[23] A hangosbeszélő félig brú, félig vietnámi neve. *Akán* = brú osztályozó szó („classifier”) kisebb dolgokra és állatokra; *loa* = vietnámi ʻhangszóróʼ.

[24] *ủy ban nhân dân* = „Népi Bizottság” (angolul: People’s Committee), kb. a járási tanács.

egész! Tényleg eltorzult errefelé mindenkinek a lelki alkata: ezt a zajfüggönyt reklamálni…” *(Naplóbejegyzés, 2007. július 24., Ea Hiu)*

Csakhogy még aznap „kiderül[t], hogy valójában nem az emberek panaszkodtak, hanem H, a [tanács]elnök az, aki – amikor ügyeletes, és itt alszik – követeli meg a hangszórót. De az is lehet, hogy csak AH fél tőle, és olyankor magától bekapcsolja! Szóval megbeszéljük vele, hogy rugalmasan kezeli majd a dolgot: ha H ott alszik, bekapcsolja, különben nem. […] Na, ½ 6-kor haza, akkor magnózok: felveszem a 6-os hírek szignálját-zenéjét, és várok a ½ 7-es katonai indulóra… ami nem jön, mert AH most kikapcsolja… Mint ahogy a dög kabócákat sem bírom felvenni: ahogy odamegyek egy fához, elhallgatnak, vagy, ami még rosszabb, egyszerűen elszállnak.” *(Naplóbejegyzés, 2007. július 24., Ea Hiu)* „Zajártalmak terepen” című, tervezett hangosdia-előadásom anyaga így egyelőre hiányos maradt egy darabig…

A megafon főnixként új meg új életre kelt a továbbiakban is, megzavarva testi és lelki békénket. „Ma reggel viszonylag kipihenten ébredek, reggel 5 óta amúgy is szól megint a k[…] hangszóró. És most reggel ¼ 8 van, még mindig szól, a kötelező másfél óra helyett immár több mint 2 órája. AH valószínűleg elaludt a gép mellett… H mesélte, hogy amikor múltkor átment hozzá, az irodában aludt – miközben a saját rádiója (amiből ugyanaz szólt, mint ami tőle 5 méterre a hangszóróból ömlött a tájra) a legmagasabb hangerőre volt felcsavarva… Tényleg deformálható az emberiség. Meg is érdemli, hogy deformálják, ha ilyen. […] Végül is 10.30-kor állt el a hangszóró! Nyilván nyitva felejtette, vagy nem volt ideje visszajönni, elzárni…” *(Naplóbejegyzés, 2007. augusztus 1., Ea Hiu)*

Az ilyen pillanatokban egy váratlan csönd, meghitt beszélgetés, csendes egyedüllét gyógyírszámba megy. Szerencsére ilyenben is volt – nagy ritkán – részünk: „…gyönyörű holdvilág és végre néma csend volt, SL utolsó napját tölti BMT-ben, tanulással és ivással. H-val kiraktuk a kisasztalt az épületünk elé, leoltottunk minden villanyt, és úgy beszélgettünk vagy egy órát. A háttérben a kambodzsai határon hatalmas villámok és vöröslő égalja, minálunk nappal rekkenő hőség, estére kellemesen lehűlő, gyönyörű, teliholdközeli este, tücsökciripeléssel és kutyaugatással a távolból. Istenem, milyen más, ha nincs zaj! Dolgozni is más volt így, egész nap, meg este pihenni is más. Ha nem is ideális, de mégis, végre békés hangulat.” *(Naplóbejegyzés, 2007. július 27., Ea Hiu)*

Persze a csönd viszonylagos. Leginkább az esőnek köszönhettük, ha a hangszóró elhallgatott. Időközben ugyanis beállt az esős évszak. Ilyenkor napokra megáll az élet Ea Hiu-ban. Az emberek visszahúzódnak a házaikba, senkinek sincs kedve kimenni, nem lehet dolgozni. Az eső hol egyhangúan szemerkél, hol zuhog, mintha dézsából öntenék, a környezet meghatározó zaja az esőcseppek monoton kopogása a földön, a faleveleken és a hullámbádog háztetőn.” (VII. színes kép) „Ébredni egyébként későn ébredtük és keltünk, 7.30-kor. Nem volt hangosbeszélő – az esőben AH egyáltalán nem jött dolgoz-

ni, sehol sem szól a hangszóró! Mert az eső, az bizony zuhog. […] Úgyhogy »aratás«! Magunk vagyunk, és »csend« van. Azért csak idézőjelben, mert a tetőn úgy kopog, hogy beszélgetni csak kiabálva lehet(ne). Marad tehát az elmélyült munka…” *(Naplóbejegyzés, 2007. augusztus 3., Ea Hiu)*

„¾ 8-kor ébredünk. Egész éjjel esett, és most is zuhog, vigasztalanul. […] A hangosbeszélő is második napja néma. Legyen is!” *(Naplóbejegyzés, 2007. augusztus 4., Ea Hiu)*

Ahogy elállt azonban, a pünkösdi királyságnak azonnal vége lett. Ekkora már átköltöztünk az időközben felépült új házba (VIII. színes kép és 15. kép), amelynek a trópusokon szokásos hosszú és nagy szellőzőnyílását – ahol a levegővel együtt a hang is szabadon beáramlik – asszisztensem deszkával fedte be. Ám minden hiába! „Hiába zárta le tegnap H deszkával kívülről a szellőzőrácsot, a hangszóró így is ránk ront hajnali 5 órakor, és kivédhetetlenül felébreszt bennünket. *Ez a fiú tényleg a rendszer produktuma*, mondja H, és igaza van. Ha már neki fel kell kelnie mindennap reggel 4-kor, hát ő is felébreszt, kegyetlenül és konokul mindenkit! A lényeg: semmiféle emberi jogod, privát szférád ne legyen, a rendszer kívülről-belülről impregnáljon. Akár akarod, akár nem, bejön a házadba utánad, és mint egy *Panơah*,[25] belebújik a testedbe, és belülről zabál fel. Pedig már nem is demokráciát követelek, csak egy kis emberséget. De nincs. »Jaj a legyőzötteknek!« K-nak még ebédkor mondom, hogy […] AH jól kibabrált velünk, ígérete ellenére. Felhívja. Végül H már csak azt kéri tőle, hogy legalább halkabban bömböltesse… Erre az esti 5 órás szeánsz elmarad… Ki érti ezt? És mi lesz holnap?” *(Naplóbejegyzés, 2007. augusztus 11., Ea Hiu)*

Aztán kis idő múlva a cérna el is szakad. „Vasárnap van, ilyenkor még az Úristen is megpihent. De a hangszóró, az bezzeg nem! A forradalom napja van (1945, Việt Minh). Reggel 5 óta üvölt 100 000 decibelen, fröcsköli, zúdítja rám a propagandát, a zenének nevezett zajförmedvényeket, majd élőben közvetíti a HCM [Hồ Chí Minh] ékesszólási versenyt. Az 1950-es évekbeli vagy háborús filmekben szoktam ilyesmit látni-hallani. Hiába van becsukva minden ajtó-ablak, szinte kiesek az ágyból hajnalban. *Tehetetlen dühömben most először elragadtatom magamat H előtt, és öklöllel verem a falat.* Nem tehetek róla. Én is ember vagyok, nem bírok mindig uralkodni magamon. Ez tényleg állatkínzás. Ezt tényleg azért találták ki, hogy – mint *mpaq* T mondta egykor – megund egy idő után, és inkább beadd a derekad, mintsem hogy állandóan hallgasd. De most már sokadszor figyelem meg: ezzel az egész reggel el van szúrva. Hiába kelek fel az otthoni menetrendhez képest szokatlanul korán, ebédig épp hogy össze tudom szedni magam a korán kelés okozta sokk után. Úgy veszek megint nemes bosszút, hogy kimegyek, és magnóra rögzítem ezt a zajforrást is, most már sokadszorra. Itt jól hallható HCM [Hồ Chí Minh] neve meg a Vietnámi Szocialista Köztársaság neve.

[25] *Panơah:* a brú panteon talán legrettegettebb tagja, emberevő istenség, amely belebújik az áldozatába és elevenen falja fel. A ritka megszállottsági eseteket *Panơah* tevékenységének tulajdonítják.

Ez a »legpropagandább« felvételem – hogy dögölne meg mindenki bele." *(Naplóbejegyzés, 2007. augusztus 19., Ea Hiu)*

Pedig ekkorra már nagy változások körvonalazódtak előttem terepmunkámmal kapcsolatban. Mint ahogy 1985-ben, első utam vége felé az engem kísérő géppisztolyos rendőrök hada is egyenként széledt szét az idő előrehaladtával, megunva a sok fáradsággal és kevés örömmel együtt járó őrzésemet, úgy szép lassan itt is eltűntek mellőlem „kísérőim". „Személyes titkosrendőröm" – akit pengeéles elméje, egyenessége és őszintesége miatt komolyan megkedveltem – egy „funkcióbeli" gyűjtés után, ahol a kedvemért órákig tartotta a magnetofon mikrofonját, hogy közben fényképezni tudjak, megüzente nekem, hogy „nem is gondolta volna, hogy ilyen fárasztó a mi munkánk", s egyszer s mindenkorra magamra hagyott – jóllehet a távolból azért természetesen figyelemmel kísérte a tevékenységünket. Nem sokkal később a járás egyik vezetőjével beszélgetve őszinte meglepetésemre megtudtam, hogy gyakorlatilag már nem látták akadályát annak, hogy szabadon mozogjak. „Kérdem tőle, ha ő nem jön, üljek-e mindig itthon, vagy mehetek-e végre egyedül? Hát persze, hogy mehetek! Legfeljebb vigyem magammal H-t! Ő csak azért jár velem, nehogy megszóljanak engem, vagy őt majd, a végén, amikor már elmegyek haza. És: inkább estefelé menjek el az emberekhez. *Szóval itt az eredmény: a negyedik hónap végére mindenki belém fáradt.* A baj csak az, hogy most már hiába mehetnék, nem akarok. Nincs időm! Most kéne még két hónap! Az egyik alatt kényelmesen befejezném a fordításokat, az utolsóban meg végiggyűjteném a hiányzó dolgokat... *De ez nagy tanulság: ha időm van, mindenkit le tudok győzni! Még ezt a [... szigorúan szabályozott belbiztonsági] rendszert is – kivéve persze a hangszóróját! Mert az bizony továbbra is szól.* Valószínűleg arról van szó, hogy AH fél, félti a munkáját..." *(Naplóbejegyzés, 2007. augusztus 11., Ea Hiu)*

Ekkorra értek be néprajzi megfigyeléseim és gyűjtéseim is. Rájöttem, hogy a ház körüli kávéskertben a *pĩar rachũnh,*[26] egy bizonyos „funkció nélküli" szép virág – amit még 1980-as évekbeli terepmunkámból futólag ismertem Quảng Trị-ből, ahol a hombárokba, a learatott hántolatlan rizs tetejére tették bő termés esetén –, ami feltűnő sokaságban nőtt itt a kertben, valójában az irtásföldeken termelt „szárazrizsre", illetőleg a rizsistennőre (*yĩang* Abonra) való emlékezést *(krơng sinho ayaq Abon)* szolgálja, „kegyeletből".[27] (XXIII., XLVII, XLVIII. színes kép) Ez a felfedezés lehetővé tette számomra, hogy

[26] A Vương Hữu Lễ-féle brú szótár (1997) *piar chũnh* néven adja meg, *hoa mào gà* = cockscomb angol fordítással; ennek magyar fordítása az Országh László-féle angol–magyar szótár (1974) szerint „taréjos bársonyvirág" vagy „kakastaréj amarant (Celosia)". Vietnámi asszisztensem, aki a növényt jól ismerte, mert a vietnámiak ezt a növényt enni is szokták, *Rau dền*-ként adta meg, amelynek latin neve a Hanoiban 2004-ben kiadott, 250 000 szót tartalmazó vietnámi–angol szótár szerint szintén „Amaranth". Az amarántfélék általam ismert képei alapján nem kétlem, hogy a *pĩar rachũnh* tényleg közéjük tartozik, de közelebbi meghatározása egyelőre nem lehetséges a számomra.

[27] Ehhez ld. jelen kötet „Kávéskert és rizslélek-virág" című írását.

a kávéskerti ültetvényes gazdálkodást párhuzamba hozzam az irtásföldi rizstermesztéssel, amely magyarázattal szolgált az ott (azaz a kávéskertben) termesztett növényekre és művelési módokra. „Ha jól belegondolok, itt, egymástól alig 200 méterre ott van a brú kultúra 200 éve. Ennek a végpontjait két dolog jelöli ki: balról a *pĩar rachũnh* mint Abon, jobbról a *xã* központ felől a hangszóró! Hirtelen jött ötlettel mondom is H-nak: akár az Ea Hiu-beli kulturális változásról írandó könyvem címe is ez lehetne: »Rizslélek-virág és hangszóró« (Rice-soul plant and loud-speaker. Culture change in a resettled Bru community in the Central Vietnamese Highlands).” *(Naplóbejegyzés, 2007. augusztus 22., Ea Hiu)*

Eredmények ide, lazuló korlátok oda, az idő lassan mégis a végéhez közeledett. Utolsó bejegyzésem a hangszóróval vívott „szabadságharcról” szeptember 4-ről, a terepen töltött utolsó napról datálódik: „Áramszünetre ébredek. Egyrészt nem szól a hangszóró, másrészt viszont hiába kelek 5-kor, nem fogok tudni sokat dolgozni… Az akkumulátorom nem bírja tovább, mint 2 óra! Nekem meg egész nap hajtanom kéne. *Ez az egész történet az áramszünetekkel és a hangszóróval akár a szimbóluma is lehetne az itt-létemnek, küzdelmeimnek, a rendszernek, az itteni valóságnak – s annak, hogy a rendszer végül is, hosszú távon, engem is bedarál, legyőz.* Még a múltkor tárgyaltuk H-val, hogy mindenen túljutottam, mindent legyőztem, mindenkit kifárasztottam, beengedtek oda, ahova senki nem jöhet be, ám egy dolgot mégsem sikerült elérnem: hogy a hangszóró elnémuljon! A rendszert még én sem tudom legyőzni.

Az áramszünet [amire mostani írásomban hely híján nem volt mód kitérni, 2015] dettó ugyanez. Mindig akkor alszik ki a villany, amikor nekem kéne. Még szerencse, hogy számítok rá, és […] soha nem használom az akkumulátort: mert soha nem tudom, mikor lesz rá szükségem. De így is: ezekkel az áramszünetekkel az embernek az az érzése, hogy a rendszer a kénye-kedve szerint játszik velünk. *Mindig akkor és annyi időre kapcsolják ki az áramot, amennyire és amikor ők akarják, mintegy éreztetvén velünk, hogy tőlük függünk*, hogy nekik csak egy mozdulatukba kerül, és a »csapot« bármikor elzárhatják. Ezt sem előre bejelenteni, sem megindokolni nem kell, szuverén joguk, magyarázattal, bocsánatkéréssel nem tartoznak. Örüljünk, hogy egyáltalán máskor *kapunk* áramot.” *(Naplóbejegyzés, 2007. szeptember 4., Ea Hiu)*

Epilógus

Próbáljunk most a primér eseményektől és az általuk kiváltott érzelmektől eltávolodva, utólag, kellő távolságról tekinteni az itt bemutatott tényekre!

Az 1980–90-es évek „reflexív fordulata” (nem beszélve most annak túlhajtásairól) ellenére sem gondolom, hogy saját „szenvedéseim” története,

„A szegény kisgyermek panaszai”, „autoetnográfiám” bármilyen mértékben is fontos vagy releváns lehetne az olvasók számára. A mottóban idézett La Rochefoucauld-maxima amúgy is óvatosságra kell hogy intsen bennünket minden tekintetben. Emlékszem, egy terepmunkám során írtam le magamnak a naplómba, hogy „amikor hazaérek, senkit sem fog érdekelni, mennyit szenvedtem ezekért az eredményekért. A kérdés az lesz, hogy milyen eredményekkel tértem haza, és hogy abból mit fogok megírni.”[28] Teljesen egyetértek azzal a felfogással is, hogy „a terepnapló […] nem kiadásra szánt írás, még ha meg is jelentek ilyenek. Nem a nagyközönségnek szól, hanem önmagunknak. A terepen segít kibeszélni magunkból a napot, utólag a feldolgozásnál pedig segít elrendezni, értelmezni a gyűjtött anyagot. […] akárhogy is nézzük, a terepnapló énközpontú, pont az a funkciója, hogy az ember egész nap háttérbe szorítja magát […], másokra figyel, minden idegszálával próbálja felfogni, megérteni, megérezni nemcsak, amit a többiek mondanak, hanem azt is, amit éreznek, gondolnak. És a terepnaplóban mindezt zsémbeskedve, türelmetlenül, idegesen, elkeseredetten kibeszéli magából, hogy másnap képes legyen újra felkelni és figyelni másokra. A terepnapló-bejegyzés *nem* a jelenség elemzése […] *nem* a közösség[ről] szól, hanem a kutatóról.” (Landgraf Ildikó emailje VG-hez, 2015. január 31.)

Ha a fentiekben mégis nyíltan vállaltam a személyes hangot, a – meglehet szokatlan – kitárulkozást, annak oka volt. Úgy gondolom, vagy legalábbis azt remélem: ez az írás nem csak rólam szól. Még csak nem is azokról a testi-lelki megpróbáltatásokról, amelyek egy terepmunkával – bárhol is végezzük azt – szükségszerűen együtt járnak.[29] Hanem rajtam és a velem történteken keresztül, azok tükrében mindenekelőtt arról a társadalomról, azokról a politikai-ideológiai-gazdasági-társadalmi viszonyokról, amelyek között a brúk (és vietnámiak) élnek ma Vietnamban. Ha ilyen szemüvegen keresztül olvassuk a fentieket, nyilvánvaló, hogy a zaj, mindenekelőtt az ideológiai zaj, és annak eszköze, a hangszóró, hatalmi fegyver, *agency* (hatóerő), amelyet elsősorban a brúknak és a velük együtt lakó vietnámiaknak kell elviselniük – nem nekem. A történet tehát nem elsősorban az én, hanem inkább az ő tűrőképességükről szól.[30] A dolgok természetéből fakadóan azt a módot, ahogy ők mindehhez alkalmazkodnak, ahogy ők erről vélekednek,

[28] Ezt a bejegyzést sehogy sem találom, lehet, hogy még pápua-új-guineai utam során írtam le – emlékezetből rekonstruáltam.

[29] Az, hogy kit mi zavar a terepmunka során, természetesen amúgy is rendkívül szubjektív, az egyén pszichológiájában, múltjában, szocializációjában és más tényezőkben rejlő dolog: a megszokott koszt, a tisztaság, a magánélet hiányától a honvágyig, a „bogaraktól” való félelemig vagy épp az „elviselhetetlennek” tartott zajig terjed.

[30] Ami a reggel 5 órai kelést és a vele együtt járó hangosbeszélőt illeti, a brúk számára nyilván könnyebben volt elviselhető, mint a számomra, hisz ők amúgy is napfelkeltekor kelnek és napnyugtakor (vagy kevéssé utána) fekszenek – szemben velem, aki éjjel 1–2–3 óráig dolgoztam a fordításokon. A számukra tehát a kialvatlanság nem, csak az ideológiai zajfüggöny volt/lehetett zavaró.

bemutatni, elemezni nincs igazán módom. Végső megközelítésben tehát a hangszóró rajtam, önmagamon túlmutató eszköz, amely lehetővé teszi a számomra, hogy olyasmiről beszéljek, amelyről másképp nem tudok: vagy azért, mert nem illik, vagy azért, mert nem lehet. *Sapienti sat.*

Post scriptum

Naplóbejegyzéseimet újraolvasva mindent értek és mindennel egyetértek ma is, amit írtam/gondoltam. Egyetlen dolgot nem értek: miért hittem, hogy a rendszer lényegéhez tartozó hangszórót valaha is el fogom tudni némíttatni, és hogyhogy nem féltem attól, hogy a rendszert kényszerből működtető helyieknek bajuk eshet abból, hogy erre rá próbálom bírni őket?

Bibliográfia

Davies, James – Spencer Dimitrina (eds.) (2010): *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of the Fieldwork Experience.* Stanford, Stanford University Press.

Guérin, Mathieu – Hardy, Andrew – Nguyễn Văn Chính – Stan Tan Boon Hwee (2003): *Des montagnards aux minorités ethniques. Quelle Intégration nationale pour les habitants des hautes terres du Viet Nam et du Cambodge*? Paris, L'Harmattan – IRASEC.

Hage, Ghassan (2010): Hating Israel in the Field. In Davies, James – Spencer Dimitrina (eds.): *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of the Fieldwork Experience.* Stanford, Stanford University Press, 129–154.

Hardy, Andrew – Nguyễn Văn Chính (2004): Gérer la question ethnique sur les hautes terres: un exercice d'équilibriste. In Dovert, Stéphane – Tréglodé, Benoît de (sous la direction de): *Viêt Nam contemporain.* Paris, Les Indes Savantes – Bangkok, Institut de Recherche sur l'Asie du Sud Est Contemporaine.

Hickey, Gerald Cannon (1982a): *Sons of the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954.* New Haven – London, Yale University Press.

Hickey, Gerald Cannon (1982b): *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands, 1954–1976.* New Haven – London, Yale University Press.

Hickey, Gerald Cannon (1993): *Shattered world: Adaptation and Survival among Vietnam's Highland Peoples during the Vietnam War.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Hickey, Gerald Cannon (2002): *Window on a War: an Anthropologist in the Vietnam Conflict.* Lubbock, Tex., Texas Tech University Press.

Nguyễn Trác Dĩ (é. n.): *Cuộc Di Dân Sác-Tôc Bru Từ Quảng-Trị vào Darlac* [A brúk áttelepítése Quảng-Trị-ből Darlac-ba]. Saigon, *Bộ Phát-Triển Sắc-tộc Ân-Hành.*

Salemink, Oscar (2003): *Enclosing the Highlands: Socialist, Capitalist and Protestant Conversions of Vietnam's Central Highlanders*. Kézirat.

Vargyas Gábor (2006): „Lefelé jártak?" Kapcsolattartó beszédaktusok Lészpeden. A moldvai csángók „beszédnéprajzához". In Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére.* (Studia Ethnologica Hungarica, VII.) Budapest, L'Harmattan. 325–353.

Vargyas Gábor (2008a): *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan.

Vargyas, Gábor (2008b): „Walking Downwards?" Phatic Speech Acts at Lespezi. On the Ethnography of Speaking of the Moldavian Csángós. In *Local and Transnational Csángó Lifeworlds.* Edited by Sándor Ilyés – Lehel Peti – Ferenc Pozsony. Cluj-Napoca/Kolozsvár, Kriza János Ethnographical Society. 265–283.

Vương Hữu Lễ (1997): *Từ Điển Bru-Việt-Anh. / Saráq Parnai Brũ-Yuan-Anh. / A Bru–Vietnamese–English Dictionary.* Huế, Nhà Xuất Bán Thuận Hóa.

Wandel, Jens (1997): Development opportunities and threats to ethnic minority groups in Viet Nam. In McCaskill, Don N. – Ken Kampe (eds.): *Development or Domestication; Indigenous Peoples of Southeast Asia.* Silkworm Books. 470–487.

• A „TIGRISBŐRÖS ETNOGRÁFUS”

1988. február 27-én váratlan látogatók érkeztek Coc faluba, ahol éltem, hogy rendkívüli eseményt tudassanak velem: a szomszédbeli Hoong és Xalo falvak lakói tigrist lőttek! Hívtak, hogy menjek, nézzem meg velük az elejtett állatot, s egyben nem felejtették el hozzátenni, hogy ugyan a többiek lebeszélték őket arról, hogy szóljanak nekem, mondván, messzire lakom, de ők *„szeretnek és tisztelnek”* engem *(ayơoq kứq),* így mégis eljöttek, hogy értesítsenek. Noha énem legmélyén valami rögtön azt súgta nekem, más is lehet a dolog mögött, mint az irántam érzett szeretet, értettem a szóból, s mielőtt útnak indultunk volna, fáradozásukat egy-egy használt góliát-elemmel honoráltam, amelyeket magnómból szoktam az ilyesféle célokra kivenni és eltenni.[1] *Mpơaq* Tinh és *mpơaq* Xanh aztán elvezettek Xalo falu határába, ahol – a Xalo és Xabai falvak közti útmenti füves részen, körülbelül félórányi gyaloglásra a falunktól – ott hevert a lelőtt tigris kiterítve, körötte vagy egy tucat ember. (X. színes kép)

Máig emlékszem arra a zsigeri rettenetre, amit az óriási állat[2] láttán éreztem! Aki még nem állt szemben *rács nélkül* egy ilyen vadállattal, ne akarja megtudni, milyen érzés az! Jóllehet az eszemmel tudatában voltam, hogy nem lehet élő, a szó szoros értelmében mégis le voltam nyűgözve: a lábam mintha ólomból lett volna, a földbe gyökerezett, hideg verejték öntötte el az egész testemet; hosszas biztatás, hívogatás, sőt ugratás után mertem csak közelebb lépni hozzá. Amikor aztán letérdeltem mellé, s a még langymeleg állatot elkezdtük szemrevételezni, az egyik résztvevő, csúfot űzve belőlem, idétlenül megtréfált: a kezembe helyezte a mancsot, majd középen váratlanul megnyomta, mire a karmai előcsúsztak a lábujjak közötti tokokból, s belekarmoltak a tenyerembe. (Ezt a mi macskáinkkal is el lehet játszani.) Nem szégyellem bevallani, üvöltve ugrottam fel, s ijedtemben kis híján bevizeltem…

[1] A (félig használt) góliát-elemeket a brúk nagy becsben tartották, mivel éjjeli vadászatra használták őket: a fejükre erősített bányászlámpaszerűségeket bekapcsolva az állatokat elvakították, amelyek így könnyen elejthetőek voltak. Mivel az elemekből, filmekből, magnószalagokból – amelyek akkoriban Vietnámban beszerezhetetlenek voltak még a nagy városokban is – egy évre való mennyiséget kellett magammal vinnem, én sem bővelkedtem bennük. Így azt a szokást alakítottuk ki, hogy amikor UHER 4200 Reporter Stereo magnóm mutatója kijelezte, hogy az elemeknek kb. 2/3-a elhasználódott, kivettem őket és félretettem brú barátaim számára, szívességeik viszonzására. Volt úgy, hogy az éppen „sorra kerülő” elemekért három-négy férfi is sorban állt!

[2] Sajnos nem volt nálam centi, nem tudtam megmérni, de a fejétől a kiterített farkáig hozzávetőleg 3 méter hosszú lehetett.

Mint megtudtam, az állat lelövésére azért került sor, mert kis idővel korábban Hoong faluban megmart két bivalyt is. A brúk hiedelmei szerint ugyanis a tigrist, amely *„valaha maga is ember volt"*, mindaddig nem szabad bántani, amíg legfőbb tulajdonukat, bivalyaikat és marháikat el nem kezdi tizedelni. S noha a háziállatokat ezúttal nem tudta elpusztítani, támadása mégis az emberi szférával szembeni durva erőszaknak minősült. A tigris megjelenése egyébként ómenszámba megy: A brúk elképzelései szerint a vidéket, a brúk által lakott földterületet felügyelő legfőbb istenség, *yĩang* Sũ „engedi szabadon" *(akláh)*, hogy üzenjen vele: az itt élők valamiféle „vétket" követtek el vele szemben, például elmulasztották a neki járó szertartásokat bemutatni, *„nem kapott enni"*. Ha az áldozatbemutatást *(ntoăng)* rövid időn belül el nem végzik a tiszteletére, a tigris *„meg fogja marni az állatokat és az embereket"* (*káp* 'harap, mar'). Mivel itt már ennél többről volt szó, Hoong és Xalo falu lakosai összefogtak, s az immár közellenséggé vált „bivalygyilkos" tigris ellen hajtóvadászatot indítottak. Először csak megsebezni tudták – állítólag 10 lövés érte! –, majd amikor az állat visszavonult egy sűrű, vizes bozótosba, bátorság ide, férfiasság oda, senki se merte követni: hosszas tanácskozás után behajították hát egy kézigránátot, ami elvégezte a dolgát… A szerencsétlen állat magasra repült, majd oldalán kb. fél m^2-nyi, a gránát okozta lyukkal a földre zuhant, lyukkal a föld felé úgy, hogy a kívülálló szemlélő számára – így számomra is – semmi sem jelezte a vadászatnak (inkább: az állat likvidálásának) ezt a dicstelen és szokatlan módját.

Mielőtt bárki meglepődne mindezen, hadd emlékeztessek rá: alig tizenkét évvel vagyunk a vietnámi polgárháború után, a szubtrópusi dzsungel borította vietnámi–laoszi határövezetben, egynapi járóföldre az egykori demilitarizált övezettől, a 17. szélességi foktól, az egykori leghevesebb harcok színhelyétől. Itt a Kalasnyikov géppisztolyok – igaz, szigorúan kiporciózott munícióval, évente mindössze néhány tölténnyel – máig használatban vannak, többek között a kötelező milíciabeli szolgálathoz kapcsolódóan is, vagy vadászatra. Ezen a vidéken mindenki szokva van a lőfegyverekhez, a kézigránátokhoz, az aknákhoz, a bombákhoz, a robbanáshoz, a halál közelségéhez. Az egykor hagyományos számszeríjaknak és dárdáknak mára hírmondója is alig akad – másfél éves terepmunkám során soha nem találkoztam a használatukkal.

A brúk amúgy sem valami nagy vadászok, mint ahogy nem is harciasak, közismerten agresszív, háborús szomszédaikkal, a katu-kkal és a tau-oi-okkal ellentétben, akik kultúrájában – felületes benyomásaim, rövid látogatásaim alapján ítélve – a vadászat is nagyobb szerepet látszik játszani. Noha a brúk között minden faluban van néhány férfi, aki szenvedélyes vadász, az arányuk semmivel sem magasabb, mint minálunk vagy általában az európai társadalmakban. Létfenntartásuk mindenekelőtt égetéses-irtásos rizstermesztésen alapul: mindennapi „kenyerüket", a rizst hallal-hússal csak nagy ritkán egészítik ki, s mint sok trópusi vagy szubtrópusi erdőlakó nép, gyakorlatilag kényszervegetáriusok. Sokan csak az áldozati szertartások

alatt esznek húst, méghozzá *per definitionem* háziállatok húsát; a vadállatok, mindenekelőtt a nagyobb testű emlősök: szarvasok, vaddisznók, majomfélék húsa a táplálkozásban elhanyagolható szerepet játszik. Ami a veszélyes nagyvadakat (medve, vadkutya, gaur, elefánt) illeti, itt-ott, nagy ritkán ugyan láthatunk egy-egy medvebőrt vagy vadkutyafogat, ám a trófeavadászat ismeretlen a brúk között. Tigris vadászatára pedig, mint már említettem, önszántából egyetlen brú sem vetemedne.

Élettörténeteik ugyanakkor tele vannak a tigrisekről szóló elbeszélésekkel. Az általam ismert felnőtt korosztály gyermekkorában, tehát az 1930–40-es években a környék csak úgy „hemzsegett" a tigrisektől: legkedvesebb barátom, majdnem egy éven keresztül házigazdám 21 órás felvételen rögzített élettörténete úgy kezdődik, hogy *„amikor úgy 3-5 éves voltam, megette a tigris a nővéremet"*, aki szerelmeskedni volt az erdőben, s álmában vitte el a tigris szeretője karjai közül. Egy másik történetben *„éjszakánként csak úgy villogott a sok tigrisszem a falu házai körül az erdőben"*, ezért aztán kimenni a cölöpházakból éjjel a legkevésbé sem volt tanácsos. Ettől még terepmunkám idején is óvtak engem, jóllehet a körülmények az 1980-as évekre jócskán megváltoztak a korábbiakhoz képest! És noha a tigristörténetek közkézen forognak a brúk között, mégsem ismerek egyetlen olyan történetet sem, amikor a falu lakosai a tigrisek ellen fordultak volna, s a vadászatukra szánták volna el magukat! Az általam látott esemény tehát – még ha erősen kiábrándító is – minden szempontból unikálisnak tekinthető.

A periodikus halotti emlékünnepségek során viszont annál több nyoma van a tigris okozta haláloknak. Temetkezési rítusaik során a brúk el szokták különíteni a „jó" és a „rossz" halállal halt embereket egymástól. Az előbbi kategóriába a „normális" halálesetek (öregség, betegség) tartoznak, míg az utóbbiba minden, ami baleset eredménye, ahol – legalábbis elméletben – vér folyik: a lehetőségek széles tárából (háborúban elesik, vízbe fullad, elefánt tapossa agyon, mérgeskígyó marja meg, irtásföldi tűzben ég meg, rádől a fa favágásnál stb.) az első helyen szokták említeni a tigrist – s az egész kategória jelzéseként az így elkülönített halottak közös szimbolikus sírjára banánlevélnyélből faragott tigrisfejet tesznek. Vagyis a tigris maga a rossz halál szimbóluma! Amikor a periodikus halotti emlékünnepségek halottait egyénenként megelevenítették, és felvettem a személyekhez kapott halálokokat, nem volt olyan ágazat, amelyben legalább egy (de időnként annál sokkal több) haláleset ne lett volna, amit tigrisek okoztak!

A vietnámi polgárháború azonban nem csak az emberek között pusztított, visszavonhatatlanul átalakította, tönkretette az egykori természeti tájat is. Míg az 1930–40-es években a dzsungel borította dél-vietnámi központi fennsík a francia gyarmatosítók számára valóságos vadászparadicsom volt, ahova kiváltság volt trófeavadászatra utazni, a polgárháború s különösen a vele járó, az észak-vietnámi katonai utánpótlás dél felé való továbbítását szolgáló ún. Hồ Chí Minh-ösvények kiépítése máig fel nem becsült méretű erdőirtással

járt. Ez, párosulva az amerikaiak által a kommunista „felkelők” ellen leszórt defoliáns kemikáliákkal, Közép- és Dél-Vietnám erdőfelületét jelentős mértékben megtizedelte.[3] Az élőhelyek radikális összezsugorodása, a háború okozta pusztítások, a túlvadászat, a vietnámi lakosság a hegyvidékre való nagyszámú áttelepedése/áttelepítése stb. mind oda hatottak, hogy a tigrisek (mint ahogy más nagyvadak: pl. a medve, a gaur, az orrszarvú, az elefánt stb. is) gyakorlatilag kipusztultak a brúk lakta területről, akárcsak jószerével Dél-Vietnám egész területéről is. Az 1980-as évek közepén, ottlétem idején kezdtek az első tigrisek ismét megjelenni a vidékünkön: máig emlékszem, amikor 1986 októberében, majomvadászatra indulva egy brú barátommal a Xalo falu melletti állami tehénfarm közelében hatalmas és nagyon friss tigrislábnyomot mutatott nekem, izgatottságtól elfúló hangon: *„lứm kula”* (‘tigrislábnyom’)! Ez akkoriban még komoly ritkaságnak számított, amiről hetekig beszéltek utána. 1988-ban aztán a lelőtt tigrisen túl is kaptunk tigris-híreket innen-onnan, sőt júliusban, egy holdfényes éjjel a falunk határában vietnámi kollégámmal kettesben magunk is összefutottunk eggyel – de megúsztuk! Ezzel együtt sem mondható, hogy olyasféle veszedelmet jelentettek volna, mint adatközlőink gyermekkorában; ekkorra már Vietnám-szerte tilos volt a vadászatuk, s a vörös könyvben a tigris előkelő helyen szerepelt a szigorúan védett, kihalás szélén álló állatok listáján.

Mindezt én akkor, ott, az események hevében nem tudtam vagy akartam végiggondolni, és nem bírva ellenállni a csábításnak, életem egyik legnagyobb hibáját követtem el: a felajánlott (és súlyosan sérült) tigrisbőrt 50 000 vietnámi dongért[4] „megvettem”. Életem nagy álma látszott valóra válni: Kittenberger Kálmán afrikai vadásztörténetein, Széchenyi Zsigmond *Nahar*ján és más szerzők vadász- és útleírásain felnőve, gyermekkorom óta dédelgettem magamban valamiféle vadásztrófea megszerzését. Hiába tudtam, hogy a bőr kikészítése szakmunka, amihez nemcsak érteni kell, de amihez sok-sok kiló konyhasó is szükséges, ami nekünk nemcsak hogy nem volt, de ami a brúknál annyira ritka, hogy hagyományosan csereeszközszámba megy, gondolatban

[3] „Agent Orange-et Dél-Vietnám területének durván 10%-án szórtak ki […] hogy a Ho Chi Minh-ösvényen utánpótlást szállító ellenségnek ne legyen növénytakarója […] több mint 5 millió árnyi [50 000 hektár] felföldi, illetve mangroveerdőt és 500 000 árnyi [5000 hektár] termőföldet tettek vele tönkre […] A legsúlyosabb károkat azok a területek szenvedték el, ahol többször is permeteztek Agent Orange-dzsel.” www.agentorangerecord.com/agent_orange_history/in_vietnam/ (letöltés ideje 2016.11.03.).

[4] Ekkor 1 U$ = 3000 dong volt, azaz az összeg 16,6666 dollárnak felel meg. Bármennyire elképesztően olcsónak tűnik is ez az ár mai szemmel nézve, tudni kell, hogy ekkor egy állami alkalmazott havi becsült jövedelme (nem a fizetése!) Vietnámban 117 U$, egy mezőgazdasági dolgozóé pedig 52 U$ volt, s hogy 1 éves terepmunkám fedezésére mindössze 1000 U$ = 3 000 000 dong (azaz havi 250 000 dong) állt a rendelkezésemre. Ld. Dinh Hien Minh (principal researcher) – Trinh Quang Long – Nguyen Anh Duong: *Trade, Growth, Employment, and Wages in Vietnam*. Bangkok, 2011. http://artnet.unescap.org/tid/artnet/mtg/symposium11-s5-minh.pdf (letöltés ideje 2017.03.04.).

felruháztam a brúkat a bőrcserzés tudományával – hisz mi másért is ajánlották volna fel a bőrt nekem, ha nem azért, mert értenek hozzá? Végig se futott az agyamon, hogy valójában épp azért is ajánlhatják fel, mert potenciális vásárló híján mit sem tudnak kezdeni vele, s az csak rájuk romlana. Nem tagadom, már annak idején is volt bennem ilyen érzés, de így, utólag *mpoaq* Tinh és *mpoaq* Xanh váratlan látogatását nehezen tudom másként magyarázni, mint a potenciális vásárló megkeresését és érdeklődésének felkeltését.

Ráadásul hibát hibára halmoztam: a részleteket, bízva brú barátaimban és feltételezett önzetlenségükben, nem tisztáztuk! Nem tisztáztuk például, hogy mi történik, ha a bőr, mivel nem tudják konzerválni, elpusztul, tönkremegy? Nem tisztáztuk azt sem, hogy a vételárban benne van-e a nyúzáson kívül bármi is? Kinek a dolga a bőr megnyúzása után a konzerválása és nekem való átadása? Külön fizetségért végzi-e majd nekem ezt a munkát, s ha igen, mennyi lesz az? Annyit tudtam csupán, hogy az állatot 26 fő közösen ejtette el, többnyire Hoong falu lakosai, s hogy az áron közösen fognak osztozni. Az is csak utólag derült ki, hogy állítólagos laoszi vevők is érdeklődtek a bőr iránt, s hogy ők állítólag 1 *nen*t adtak volna érte, épp a dupláját annak, mint amit én fizettem. Így 20 000 dongot lefizettem előlegként, majd felajzottan vártam a folytatást.

A történetet innentől naplóm alapján adom elő, ami csak a legfőbb részleteket tartalmazza: a hiányzó részeket erősen megfakult emlékeim alapján próbálom utólag rekonstruálni. A főszereplők, ahogy ez lenni szokott, szinte maguktól választódtak ki, az események előre nem tervezhetően folyamatosan változtak és alakultak, s én inkább passzív alanya, mintsem aktív alakítója voltam a történetnek.

Február 27-ei dátummal, de valójában három nappal később, utólag beírva a naplómba, már érezhetően gyülekeznek az első viharfelhők: „megvettem a bőrt látatlanban (mert a kézigránát által roncsolt másik oldalt nem láttam!) Szépen lenyúzták ugyan, de most három nappal utána derült ki, hogy a tartósításához nem értenek. Egész nap a nyúzással, a csontok tisztításával telt el.” (1. kép) Vagyis az alkut még ott, azon melegében, a tigris megfordítása és a kézigránát okozta lyuk észlelése előtt megkötöttük – ami a lezajlott események rendkívüli gyorsaságát, döntésem hirtelenségét, hogy azt ne mondjam, megfontolatlanságát jól mutatja.

Két nappal később, február 29-én már arra panaszkodom, hogy a brúk szokás szerint minden lehető és lehetetlen alkalommal „ajándékot” követelnek tőlem, így mindenekelőtt *mpoaq* Yon, Hoong falu egyik vezéregyénisége, aki sámánsegéd is, a vadászatban is részt vett, és a bőrvételnél is vezérszerepet játszott, s akire – miután a többi ajánlkozó, ha volt is, „elpárolgott” mellőle – a bőr kikészítése is feladatul maradt. Hogy egyedül vállalta-e a bőr kikészítését, már nem tudom; naplómat újraolvasva annyi bizonyosnak látszik, hogy én végig abban a hitben voltam: ő a felelős érte, s hogy ez alkunk része volt – ő azonban már a legelső nap külön „ajándékot szeretett volna kapni



1. kép. A tigris csontjainak elföldelése

érte", s ez az „ajándék" egy itt meglehetősen nagy értéket képviselő karóra volt! Így, utólag megkockáztatom: ez az óra önmagában többet ért ott akkor, mint az egész vételár. De mivel karórája ekkoriban a környéken senkinek se volt, még a járásközpontbeli vietnámi hivatalnokoknak és párttitkároknak sem, és boltban sem árulták, ára sem volt. Egyébként is „ajándék" volt! Mint későbbi beírásaimból kitetszik, többektől is tanácsot kértem ezzel kapcsolatban: előző évi házigazdám, *achuaih* Há diplomatikusan nem tanácsolt semmit, de ha van, adjak neki, mondta; az egyik fő helyi hangadó, *mpơaq* Phe viszont majdhogynem nyersen felszólított rá, hogy adjak neki egy órát! Menteni akarván a menthetőt, váratlan hirtelenséggel *mpơaq* Yon még aznap megkapta az órát – csakhogy ez a bőr állapotán már nem tudott segíteni.

Március 1-én ugyanis már ezt írtam a naplómba: „Tigrisbőr! Azt hiszem, elmondhatom a rekviemet fölötte. Tele kukacokkal, nyüvekkel. *Mpơaq* Yon ugyan (megkapta az órát) szárítja a tűz fölött, de hát ahol beleesett a nyű, ott foszlik a szőr, megy tönkre az egész. Talán ha a felét meg lehet menteni. S a szárítás avval jár, hogy a bőr elveszti a puhaságát. Szóval befürödtem vele! Soha többet!" És még aznap délután így folytattam: „Apropos, tigrisbőr: a végén már csak röhögtem. Fokozatosan vágtuk le a rohadt részeket: először a talpat, majd a térdből, a combokból, aztán a fejét, a farkát, a gránát okozta sérült részeket… s a végén mi maradt belőle? – a hátrész, az is sérülten. *Mpơaq* Yon el is ismerte, hogy ez az ő bűnük! Be is jelentettem neki, hogy többet nem is fizetek érte. Ha a bőrt így nem adják 20 000-ért, inkább hagyom veszni a 20 000-et, mint hogy összesen 50 000-et veszítsek! De ez még egy nehéz menet lesz! *Mpơaq* Yon mondta [is], hogy ő egyedül nem dönthet

ebben a kérdésben. A tűz fölött a kukacos, rohadt, avas bőrt pucoltuk vagy két órán keresztül.”

Közben a tigris elejtését követő „hagyományosabb” események is lezajlottak. *Achuaih* Palang, egyike azoknak, akiknek a bivalyát Hoong-ban a tigris megmarta, február 29-én elvégezte a hálaadó áldozatbemutatást *(ntơăng)* négy csirkével. Nem is voltam hivatalos rá, felvenni pedig magnó híján amúgy sem tudtam volna, ezért következő nap reggel, március 1-én visszasiettem Coc-ba a magnóért, és az „ajándékokért”, köztük az óráért is.

Így aznap délután már felvettem magnóra a „tigris lábnyomának eltüntetése/elsöprése” *(ntơăng kusel lứm kula)* névre hallgató engesztelő szertartást. (XI. színes kép) Meglepetésemre semmi különös vonzata nem volt: pontosan követte az áldozatbemutatások szokásos sémáját: mivel a tigrist a „bozótban”, vagyis a lakott téren kívül ejtették el, az áldozatbemutatás színhelye is a lakott téren kívül volt, azaz az öntözéses rizsföld szélén tartották meg. Ahogy az ilyenkor szokásos, kis négylábú oltárt *(prông)* emeltek bambuszból, amelynek „verandája” is volt, s amelyet az istenségek „szakállát” szimbolizáló kis bevágott bambusznyilacskák *(nchôi)* díszítettek. A *yĩang* Sữ földisten számára bemutatott áldozati állat egy közepes nagyságú disznó volt, amelyet szokás szerint két tálcára (egy fém- és egy fonott tálcára) szétosztva tálaltak fel: felülre, a fémtálcára került a disznó négy lába és két csészényi rizs, plusz egy csészényi víz. Az áldozatbemutatást elvégző hoongi falufőnök, *achuaih* Rơam magyarázata szerint ez „valójában” két külön fémtálca volt, amit – hely híján – egyetlen tálcán szolgáltak fel. Az alsó „emeletre”, a „verandára” pedig fonott tálcán a disznó fejét tálalták fel, mellette egy csésze rizzsel és egy csésze vízzel. *Yĩang* Sữ-t *„először a verandára hívják a fejet enni, majd mikor meglátja azt, utána bemegy a házba is enni!”* – hangzott az újabb magyarázat a két tálca elhelyezésére. Maga az ima rövid és megint csak szokásszerű volt: 1. *Achuaih* Rơam először állva, szertartásszerű kézmozdulattal *(kô-kôh)* üdvözölte *yĩang* Sữ-t. 2. Majd az oltár elé guggolva rizs szórásával és jóslófácskák *(asĩauq)* dobálásával kísért imát recitált. Az egyedüli, általam eddig még nem látott újítás itt mindössze annyi volt, hogy az oltár elé egy banánlevelet helyeztek, rajta néhány darab fával, ami a jóslófácskák dobását könnyítette meg: egyenetlen felületükön a fácskák könnyebben estek homorú vagy domború oldalukra. 3. A fő imarész végén *achuaih* Rơam újra felállt, s rövid imában „kísérte ki”, „küldte el” *yĩang* Sữ-t, kérve, hogy távozzon haza békében, és vigyázzon a „vidékre” *(kuruang)*, ne engedjen ki több tigrist, s azok ne marják meg a bivalyokat.

E szertartás végén kerítettem sort rá, hogy utólag rögzítsem a tigris leöléséhez kapcsolódó rövid gyűjteseimet, főleg a tigrishez fűződő tiltásokat, tabukat:

1) Mihelyst elpusztult, lepörzsölték a bajszát öngyújtóval, nehogy valaki el tudja tulajdonítani. A tigrisbajusz ugyanis a fekete mágiában előszeretettel használt hatásos szer: ha valaki belekeveri egy mágikus szubsztanciába, „orvosságba” *(chóq tâng rahâu),* köhögéssel együtt járó halált okoz vele.

2. A tigris karmait nem szabad fogdosni, mert azok „szúrni fognak, halált okoznak".

3. Miután a tigrist lelőtték, hangosan „sírva fakadtak", azaz úgy tettek, mintha sírnának *(táq nan nhiam).* Ha ezt elmulasztották volna, szigorú tabuelőírást *(tân tâng yĩang)* szegtek volna meg. Ezért az ujjukra köptek, majd a sírást imitálandó, bedörzsölték vele a szemüket. Mindezt egy jelenleg értelmezhetetlen rituális mondat elmondásával párosították: *„kuchĩt padiên sana"* = 'meghalt–tálca–élelem', ami – ezt a magyarázatot még sikerült megértenem – szimbolikus formában valójában egy „hím bivalyra" utal *(tariak tangkáh)*, aki valamiféle „holnapi tálca" *(padiên parnơ)* [áldozata lesz?]. A szöveg az *„anhi ơi, achuaih ơi"* = „[fiatalabb fivértől számított] nagybácsi, oh, nagyapa, oh" megszólítással zárul. Akármi is e szöveg jelentése, valamiféle tigris–bivaly–ember azonosítás látszik kirajzolódni belőle, ami, úgy tűnik, kapcsolatban áll valamiféle áldozati tálcával, vagy esetleg maga a feltálalt áldozati állat.

4. Mindazon személyek, akik a tigris tetemét behozták a faluba (például *achuaih* Rơam, *achuaih* Há és mások), egy hónapig nem mehetnek vissza arra az útra, mert ők *„tỡ têq mut tâng kula"*, azaz a tigris útját újfent nem keresztezhetik.

Nem sokkal ezután, március 6-án még tovább gyűrűztek a tigris-történet „hagyományos" következményei. A másik megmart bivalyt, *mpơaq* Phe bivalyát le kellett vágni: annyira megsérült, hogy remény sem volt a felépülésére. A húsát szétmérték „pénzért" – valójában rizsért cserébe. Az elfogadott tradicionális váltási kulcs 1 egységnyi, liánra felfűzött nyers hús *([kan]sái karsik)* egyenértékű 1 „vékányi" *(thổng),* az pedig a maga részéről 60 konzervdoboznyi *(long)* nyersrizzsel (1 *[kan]sái karsik* = 1 *thổng* = 60 *long* rizs).

E „kitérők" után térjünk vissza újfent a tigrisbőr körüli fejleményekhez! Március 2-án egy naplóbejegyzés jelzi, hogy megkezdődtek innentől fogva egyre gyakoribb tárgyalásaim, vitáim a 26 főnyi tigrisvadász-csoport hangadó képviselőivel, illetve a helyi politikai (tanács- és párt-) vezetőséggel. Március 2-án még Hoong faluban vendégeskedve tárgyaltam előző évi vendéglátó gazdámmal, *achuaih* Há-val, akivel kapcsolatban az alábbi bejegyzést tettem naplómban: „ő kemény dió! Nem véletlenül gazdag. Fukar is, és ragaszkodik a pénzéhez!" Két héttel később, március 15-én egyenest az engem annak idején a tigris lelövéséről értesítő és a járás párttitkári tisztségét betöltő *mpơaq* Tinh-hez voltam hivatalos, késő este, vacsora után, Xalo faluba tárgyalni. Ő hajlik félig az én véleményemre! Mindenki hibás kis részt. A lehetséges megoldás: *„ha* mpơaq *Yon eladja az órát, elosztják a pénzt, s az ügy le lesz zárva. Hát majd meglátjuk!"* Öt nappal később, március 20-án újfent Xalo faluban, ezúttal a „Népi Bizottság elnökével" (kb. a magyar tanácselnök), *mpơaq* Tâm-mal tárgyaltunk. „Először várnunk kellett rá, mert rekrutálni jönnek majd [a járásból] négy embert harcászati/partizán gyakorlatra. Ennek megtárgyalása kb. fél órát vett igénybe: kik menjenek? Utána végre mi is

sorra kerültünk. Tâm megígéri, hogy beszél *achuaih* Há-val, *achuaih* Lai-jal és *mpơaq* Phe-vel. Ők a 26 fő közül a legfontosabbak. De a meetingre csak az itteni [nagy] áldozatbemutatás *(táq ntơăng)* után fog sor kerülni. 22 órakor haza.”

1988. április 2-án aztán végre eljött a nagy nap: vietnámi kollégámmal és barátommal, Vũ Đình Lợi-jal levonultunk Hoong faluba, a nyilvános nagy megbeszélésre. Innentől kezdve ismét a naplómnak adom át a szót.[5] „A végeredmény végül is: itt a bőr, több pénzt nem adtam, de hogyan jutottunk el idáig!… Először, már lefele menet *mpơaq* Tinh-hez és *mpơaq* Tâm-hoz Xalo faluba, *mpơaq* Hoa [Coc falu „tanácstitkára”, egyik egykori kedves házigazdám] elkezdi kihúzni magát szóban a dologból: »ez a ti dolgotok, a ti hibátok, akik a tigrisbőrrel kereskedtetek« *(chõng-chẽq ngkâr)*. Utána Tâm házában kiderül, hogy Tâm *mpơaq* Yon-nal még nem beszélt, csak a fővezérekkel [értsd: a hangadókkal], s azok mind azt akarják, hogy én vegyem vissza az órát. [Vagyis egyikük sem szeretne szembekerülni *mpơaq* Yon-nal, »a balhét vigyem el én«, szólítsam fel én őt a nyilvánosság előtt, hogy az órát adja vissza, aztán, ha eladom, mindannyian részesülhetnek a pénzből.] […] Átmegyünk Hoong-ba, *achuaih* Lai házába. Odafele menet *mpơaq* Hoa és *mpơaq* Tâm váratlanul egy szempillantás alatt eltűnnek, úgy felszívódnak a »ködben«, mint a sicc… Ketten Lợi-jal érkezünk Lai-ék házához. Odahívják *mpơaq* Yon-t, aki kerek perec letagad mindent. Sőt: »ő nem is mondta soha, hogy ő ért a tigrisbőr kikészítéséhez! Ő nem is követelt semmit (pénzt, órát), én mindent magamtól adtam…! *Mpơaq* Phe is csak ‛viccelt’, amikor nyersen azt mondta nekem, hogy adjak egy órát neki, azaz *mpơaq* Yon-nak! Sőt: mivel ő nem is ért a bőr kikészítéséhez, én magam mondtam, hogy együtt fogjuk majd csinálni…« [Ezzel utalt rá, hogy a bőr „kikészítésénél” szinte végig jelen voltam, s hogy abban, ha passzívan is, nézőként, de részt vettem.] Oda-vissza érvek és viszont-érvek után végül is Yon kijelenti, hogy »őt az óra immár nem teszi boldoggá *(tõ bũn bũi tâng mứt* = szó szerint: ‛nem boldog az epéjében’), ezért inkább visszaadja«. Ekkor én egyenest felteszem neki a kérdést (mert nekem nem az óra kell): vihetem-e a bőrt? Mert ha nem, én nem veszem vissza az órát! Csak akkor veszem vissza, ha a bőrt megkapom, mert akkor az órát el kell adnom, hogy abból kárpótoljam a többieket. Na, erre megint néma csend, hogy a légy zümmögése is bombarobbanásnak tűnik, majd *mpơaq* Phe nyíltan kijelenti, hogy már így is sokat vesztettek rajtam, s most még 30 000 dongot is elvesztenek (mert állítólag a laosziak megvették volna 1 *nen*-ért). Mire én: ez az ő nézőpontjuk. Hát az enyém milyen? Én elvesztek 20 000 dongot + 1 órát, és nem kapok cserébe semmit! Ekkor megint döbbent csend. Oda-vissza érvek, a végén elfogy a türelmem: »most már én sem vagyok *bũi tâng mứt,* nem

[5] Az időnkénti fogalmazásbeli pontatlanságokat javítva, a szöveget némileg stilizálva közlöm.

kell a bőr, tartsák meg. Tudomásul veszem, hogy elvesztettem a pénzt, az órát, és bőrt sem kapok. Ez jó lecke, én tanultam ebből, többet nem fogok hibázni«… Na, ekkor késsel vágni lehetett volna a csöndet, főleg, mert Lợi-jal összenéztünk, s ő is azt mondta, amit én gondoltam: *hái chu* [ʻmenjünk haza' – brúul]! Percekig néma csend, majd elkezdődik a békítés (ugyanis közben megérkezett a vezetőség: *mpơaq* Hoa, *mpơaq* Tâm és *mpơaq* Tinh). Valójában mindenki azt szeretné elkerülni, hogy neki kelljen *mpơaq* Yon-nak megmondania az igazságot, mert akkor ő „vétkezik Yon-nal szemben" (*lôih tâng* Yon). Arra szerették volna rávenni, hogy „magától" (azaz rajtam keresztül, velem szembekerülve) adja vissza az órát! De mindenki sumákolt, senki sem mert őszintén mondani bármit is neki; a piszkos munkát rám hagyták, mert én *idegen* vagyok! Tinh is, Tâm is, és mindannyian, akik odahaza olyan magabiztosak voltak, nem merték vállalni most az őszinte beszédet [és azt, hogy nyíltan a pártomra álljanak].

És főleg: mennyire más a stílus itt, mint minálunk, odahaza! Akárcsak egykor Új-Guineában: mindenki beszél, mindenki véleményt nyilvánít, oda-vissza, körbe-körbe, 2-3 órán keresztül – de soha senki nem akarja 5 perc alatt nyíltan és nyersen, nevén nevezve a dolgot, megbeszélni az ügyet. Mindenki mindenkinek a rokona; a sok órás fecsegés után aztán végre valahogy *kialakul a közvélemény*. Szépen ható, szívhez szóló frázisok („elvész a barátság, mit gondolnak majd rólunk, brúkról?"; *tỡ bữn bũi tâng palhỡm* [értsd: „nem boldog a szívében", azaz „nem örül"] stb.), s a végén mindenki beleegyezik mindenbe… Én ugyan kötöm az ebet a karóhoz, hogy amíg mindenki (26 fő) egyet nem ért, addig nem viszem el a tigrisbőrt, de végül is megnyugtat-nak-biztatnak, s láss csodát: a végén kedélyes beszélgetésbe csap át a dolog! A végén még épp *mpơaq* Yon és *achuaih* Lai kér elsőként 2 darab magnóelemet *(2 ắk pĩl)* és Vermox [bélféregűző] tablettát! Lợi viszont csak otthon, lefekvés előtt árulja el, hogy ő komolyan fenyegetődzött: idehívja akár a Hướng Hóa kerületi vagy a Bình Trị Tiên tartományi „Népi Bizottság" elnökét is! És hogy *„ez az eset ártani fog a vietnámi–magyar kapcsolatoknak"*. Ez már a szokásos viet pökhendiség a »primitív« nemzetiségiekkel szemben, de most jól jött, az az igazság. Hát így lett egy csonka tigrisbőröm, sok idegesség, keserűség és vita után, 20 000 dongért, azaz 7 U$-nyi pénzért és egy Rakéta óráért… Ez is egy emlék és egy lecke."

Az már csak hab a tortán, hogy nyolc hónappal később, Hanoiba érve, hazatérés előtt kiderült, hogy a tigrisbőr kivitele, még ilyen csonka és sérült állapotban is, szigorú tilalom alá esik. És amire korábban volt példa, ezúttal már meg sem próbálkoztam vele: a törvényt nem akartam valamiféle (fél)-hivatalos úton megkerülni: a fiaskómra emlékeztető *corpus delicti*hez immár semmiféle érzelmi viszony nem fűzött, ott hagytam vietnámi kollégám padlásán, ahol azóta is várja a csontkemény bőr, hogy valaki a kezébe vegye és elcsodálkozzon rajta…

Epilógus

A történet itt még mindig nem zárul le: hathétnyi távollét után, amikor is április 12. és május 12. között Hanoiba kellett mennem nem várt egyéves kutatási engedélyem megérkezése és film-(magnószalag-) elemkészleteim feltöltése miatt, május 21-én visszaértem a terepre. Ezután került sor a járási párt- és tanácsi vezetőség szintjéig elvitt „nézeteltérés” hivatalos lezárására: saját pénzemen egy disznót kellett vennem, amivel „bankettet” kellett rendeznem a tigrisvadászatban részt vett 26 fő, valamint Dong Cho falu – ahol már ekkor éltem – férfiai számára… Amikor május 26-án megvettem a disznót, kellemetlen meglepetés fogadott este: eljutott a hír hozzám, hogy a 26 „tigrisvadász” megint elégedetlen velem: kicsi a disznó, és sovány! „Ezen jól fölbosszankodva, mit is tehettem volna, újfent útnak indultam *mpoaq* Sơn-nel, ezúttal Xalo faluba, ahol *mpoaq* Thap-ék házánál megalkudtunk egy szerintem épp ugyanakkora malacra, mint amilyent korábban vásároltam! És persze mondanom sem kell: amikor másnap, május 27-én este 8 körül leöltük a malacot, és sor került a *liên hoan*-ra (vietnámi: 'mulatozás, fesztivál') és a đoàn *kết*-re (vietnámi: 'szolidaritás'), egykori hoongi házigazdám, *achuaih* Há még mindig (vagy inkább már megint?) elégedetlenségének adott hangot: nem örült, hogy nem az ő disznaját vettem meg… Le is szólta ezt is: »kicsi« – az övé persze minden bizonnyal nagyobb lett volna! De ekkorra már mindenkiből elszállt a harag vagy a keserűség: az egész falu boldogan evett és ivott az én kontómra,[6] majd a végén (újra) megindult a szokásos kéregetés: kiosztottam vagy 15 golyóstollat, *achuaih* On, »akinek még sohasem adtam semmit«, egy öngyújtót kapott; *achuaih* Rơam, a falufőnök egy alig használt magnóelemmel távozott”. A tigrisbőrös esetet végképp lezártuk, pontot tettünk egy mindannyiunkat feszélyező, kellemetlen eset végére, a szolidaritás újra visszaállt közöttünk. A bankett végén éjjel 2 után kerültünk az ágyba. Másnap reggel pedig már megint *mpoaq* Yon-nál voltam, Hoong-ban, hogy átadjam neki az ígért öngyújtót, cserébe a tigriskaromért, amit nekem adott…

Az eset természetesen túlmutat önmagán. A tanulságok részletes tárgyalása meghaladná a jelenleg rendelkezésemre álló kereteket. Jobb híján legyen elég itt annyi, hogy soha a brúk közösségi döntéshozatali mechanizmusát és ahhoz kapcsolódó értékrendjét, vitás kérdésekben mutatott stratégiáit és habitusát, a szemtől szembe való vitázás elkerülésének, a felelősség elhárításának, a konszenzus elérésének a módjait nem ismerhettem volna meg olyan mélységekig, mint tigrisbőröm történetén keresztül, a saját magam kárán. Emlékszem,

[6] A rizst (fejenként 1 *long*nyi adagot) és a rizsvodkát (3 üveggel, egyet-egyet nekünk és egyet a falubeli öregeknek) a résztvevők hozták; ekkora már a bolti vodka ára felment, és üvegenként 2000 *dong*ba került.

Jacques Dournes, a Vietnámban 25 évet élt egykori francia misszionárius és kitűnő etnológus mesélte nekem, hogy egyszer a jörai-k, akik között közel 15 évet töltött, azt mondták rá, hogy „olyan egyenes és közvetlen-hirtelen-direkt, mint a kilőtt nyíl”. Ő ezt kezdetben dicséretnek vette, s csak jó pár évvel később értette meg, hogy valójában nem az. A jörai-k, akárcsak a brúk, kerülik a közvetlen konfrontációt, a gyors döntéshozatalt. A vitákat követő, véget nem érő paláverek célja épp az, hogy alattuk a konszenzus mintegy magától kialakulhasson. Mindenki mond valamit, hozzászól, oda-vissza forgatják a dolgokat, a közvetlen pengevágásokat elkerülve, egymás szemébe nem nézve, míg mindannyian úgy nem érzik, hogy a dolog megnyugtató módon elrendeződött. Az ügy akkor és avval zárul le, amikor már senkinek sincs több mondanivalója.

Én mindezt a magam kárán tanultam meg.

Fénykép és idealizálás

Serhán Murtazajev kazak író az 1970-es évek elején írt, Közép-Ázsiában játszódó novellájában, „A kabóca éneké"-ben[1] egy kis vidéki faluba vándorfényképész érkezik. Kadisa, a novella főszereplője, egy idős asszony, a második világháborúban nyomtalanul eltűnt férjének, Makszútnak a képét ki akarja nagyíttatni, hogy a falra akassza. A fényképész azt hiszi, hogy a fotó az asszony fiát ábrázolja. Hogy a félreértésből eredő sértődést és csorbát kiküszöbölje, elkéri az asszony fiatalkori fényképét, amin barátnőjével kettesben pózolnak esküvőjük előtt, egymás vállára hajtva fejüket – de nem árulja el, hogy mi célból. Amikor egy hét múlva a kész képekkel visszatér, a falu valóságos örömünnepet ül, a szereplők alig ismernek magukra: „A fényképész kiszínezte a valóságot. A régi fotókon való embereket válogatás nélkül modern fazonú zekébe és tekintélyt parancsoló szmokingba öltöztette. Még ha valaki *bespent*ben, *sapán*ban vagy *sekpen*ben [különféle kazak felsőruhákban] fényképeztette is le magát, most fekete frakkos diplomataként jelent meg földije előtt, oldalra fésült hajjal, kendős kislányból pedig elegáns nagyvilági hölgy lett."[2] A falubeliekkel együtt Kadisa is megkapja Makszút kinagyított fényképét, csakhogy rajta Makszút mellett ő maga is látható, amint eltűnt férje vállára hajtja a fejét! A fotót az emberi lélek működését értő és érző fényképész két képből montírozta össze: a mereven előrenéző Makszút katonaképéből és Kadisa és barátnője egymás felé hajló képéből, mindkettőjüket (részben) modern ruhákba öltözetve. Kadisa tudatában van a „csalásnak", annak, hogy a fényképész „azt akarta, hogy a fiatalok, akiket a háború elválasztott egymástól, újra összekerüljenek", ám mégis meghatódik. Első reakcióját, az ösztönös elutasítást legyőzvén, a technikai korlátokból fakadó kritikákra („mi történt, hogy a lovagod rád se hederít? Talán összevesztetek?" – azaz hogy Makszút mereven szembe néző, en face képével

[1] Serhán Murtazajev vagy Murtaza (1932–) a „Kazah SzSzR kultúrájának érdemes művelője" (1984), „Kazahsztán népi írója" (1992). Részletes életrajzát ld. https://ru.wikipedia.org/wiki/Муртаза,_Шерхан. „A kabóca éneke" orosz nyelven eredetileg az *Internátusi kenyér* című kötetben jelent meg, 1974-ben. Magyar fordítását ld. *A díjnyertes ló. Mai kazah elbeszélők*. Budapest, Európa Kiadó, [„Modern Könyvtár"] é. n. [1978], 148–156. A novellára Nagy Zoltán hívta fel a figyelmemet, a Murtazajevre vonatkozó adatok megszerzésében Somfai-Kara Dávid nyújtott segítséget. Fogadják mindketten köszönetemet!

[2] Murtazajev: i. m. 154. (Kiemelés – V. G.)

ellentétben ő a férfi válla felé hajtja a fejét) fittyet hányva, büszkén vállalja a képet, s azt füllenti az egész falunak, hogy a kép „eredeti”, közvetlenül az esküvőjük után készült. A történet végén a fényképből még egy példányt rendel, hogy elküldhesse a távoli városban élő lányának.

A történet az olvasó számára ismerősnek tűnhet. Amióta a fénykép, mint a valóság ábrázolásának modern technikai eszköze és lehetősége, megszületett (1839), nem csak a valóság „objektív” – ha van ilyen egyáltalán – ábrázolására használták. Szinte vele egy időben született meg a „retusálás” is, ami eredetileg a technikai hibák kiküszöbölését célzó képjavítási módszer volt. Ugyanakkor azonban megkezdődött a képek manipulálása is, az ábrázolt szereplők „kozmetikázása”, „szépségtapaszok” feltétele, nem kívánatos részletek vagy szereplők kiiktatása, jelen nem lévő személyek beillesztése, több kép egy képpé való összeolvasztása – egyszóval a valóság művészi vagy más célokat követő átalakítása is. A legkorábbi, jelenleg ismert montírozott fényképek az 1860-as évekből származnak.[3] Közismert további példák a sztálini idők fotó(ki)retusálásai, amikor a politikailag kegyvesztetté vált korábbi politikai szereplőket „iktatták ki” a fotókról (ld. King 1997; Brugioni 1999). A példákat könnyen szaporíthatnánk.

Az idealizálás és az esztetizálás tehát kezdettől fogva jelen volt a fényképezésben. A technikai lehetőségek és a művészi ambíciók függvényében a fényképészet a kezdet kezdetétől több volt, mint az „objektív” valóság mechanikus és „lélektelen” visszatükrözése; a „valóság” átalakítása, színezése, idealizálása és manipulálása révén a művészet rangjára és státusára tört. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint Széchy Gyula (1854 – 1907 után) festő, népszerű tájfotós „Gumi-képek” című 1899-ben, a *Fényképészeti Szemlé*ben megjelent lelkendező írása: „Ezzel meg van találva a módja annak, hogy a fotografáló amateur tetszése szerint változtathatja meg képén azokat a részleteket, amelyek a kép művészi hatását ronthatják vagy emelhetik. Elvesz, hozzátesz, amit akar, színez, ahogyan akar. Vagyis fest a negatív lemezzel! *Ki fogná ezután jogosultan elvitatni, hogy egy művészi érzékkel megválasztott tárgynak a fent leírt technikával való kivitelű képe művészi beccsel nem bíró fotografia?!*” (Szy 1899: 16; Tőry 2004, kiemelés – V. G.)

Európában a fényképészetnek mint új művészeti formának az elismerésért meg kellett küzdenie a festészet rávetülő árnyékával (Behrend–Wendl 1998: 11, Marien 2015; Tőry 2004). A korai fényképészeti stúdiókban fotográfia és festészet kéz a kézben jártak: a fotókat festői/művészi hatás céljából manipu-

[3] A Library of Congress *Prints and Photographs Online Catalogue*-ban közzétett elemzés (http://www.loc.gov/pictures/collection/cwp/mystery.html) tanúsága szerint például Ulysses S. Grant tábornok 1864 júniusából vagy kicsivel későbbről származó fényképe, amelyen lóhátról szemlézi csapatait City Pointnál (Hopewell, Virginia), három – nem csak Grantet ábrázoló! – fényképből lett összemontírozva. A retusáláshoz kapcsolódó technikai és etikai kérdésekhez ld. még https://en.wikipedia.org/wiki/Photo_manipulation.

látták, és fordítva, a fotók hátteréül festmények szolgáltak. A fényképészet hajnalán, 1860 és 1920 között a fényképészeti stúdiókban megszokott kelléknek számítottak a festett fotóhátterek (Linderman 2010). 1880 körülre a kliensek már több száz tételt számláló katalógusokból választhatták ki portréik kívánt hátterét. A szabad ég alatti díszletek közül legnépszerűbbek a viktoriánus kerti jelenetek, idealizált tájképek és valódi vagy elképzelt városképek voltak; az interiőrök között viktoriánus szalonok vagy berendezési tárgyak: tűzhely, lépcső, elegáns bútorok, aranyozott keretű festmények, illetve rusztikus szobabelsők vezették a népszerűségi listát (Wendl–Prussat 1998: 29–30). Az ilyesféle hátterek előtt való pózolás szolgáltatta a *couleur locale*-t, lett légyen az bárhol is, a „dzsungelben" vagy egy palotában, esetleg magában az Édenkertben.

A festett hátterek a tekercsfilmes kamerák megjelenésével – ami a fényképezést a tömegek számára elérhetővé tette – mentek ki a divatból, de fejlődő országokban, posztkoloniális környezetben, megváltozott formában ma is használatban vannak. Egy ghanai fotóstúdióban például a kliensek a következő, kézzel festett hátterek előtt vannak megörökítve: kivilágított modern városokban, felhőkarcolók és elegáns lakónegyedek között; repülőtereken és a repülőgépek ajtajai előtt; szépen berendezett otthonokban, fridzsiderek, elektromos ventillátorok, karosszékek és más hasonló, gazdagságot és státust jelző kellékek között (Wendl– Prussat 1998). Indiában már a 19. században helyi fényképészek tevékenykedtek, akik nemcsak a valóságot örökítették meg, hanem – montázs és retusálás révén – önálló valóságot teremtettek (Wendl–Prussat 1998; Pinney 1997).[4]

A fotóretusálás és/vagy -manipulálás az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején óriási lendületet vett a digitalizációnak, a képszerkesztő és fényképfeldolgozó szoftverek megjelenésének, mindenekelőtt az Adobe Systems által kifejlesztett Photoshopnak köszönhetően.[5] A szoftver 1.0-s – ekkor még kizárólag Macintosh platformon elérhető – változata 1988 októberében került a piacra; 2017 november–decemberétől a 19.0.1 verzió, a CC 2018 van forgalomban.[6] A photoshopolás Vietnámban az 1990-es években vált

[4] Itt fejezem ki köszönetemet tanulmányom angol nyelvű változata lektorának, Florian Köhlernek, aki felhívta figyelmemet a festett hátterek kérdésére, és ellátott szakirodalommal.

[5] A Photoshop mellett 1995-től beszélhetünk a – Photoshoptól eltérően ingyenes és nyílt forráskódú – GIMP programról, majd a hasonló szoftverek tucatjairól. Jóllehet a vezető szoftver kétségkívül a Photoshop, a digitális képmanipuláció elterjedésében, társadalmi gyakorlattá válásában legalább ennyire fontosak a PS-nál kisebb tudású, de szélesebb körben elérhető szoftverek. Az egyszerűség kedvéért azonban a következőkben a Photoshop márkanevet „képszerkesztő és fényképfeldolgozó szoftver" értelemben fogom használni. Itt köszönöm meg Nagy Károly Zsoltnak, hogy a Photoshop melletti egyéb képmanipuláló szoftverek létezésére felhívta a figyelmemet. Ld. még Jones 2014.

[6] Az Adobe egyes verzióinak történetéhez ld. https://hu.wikipedia.org/wiki/Adobe_Photoshop és https://en.wikipedia.org/wiki/Adobe_Photoshop_version_history. Ld. még Jones 2014.

népszerűvé, és terjedt el országszerte.[7] Az elmúlt két évtizedben mindenki, kutató és turista, ott-lakó vagy látogató elkerülhetetlenül szembekerült már – ha nem is tudatosult benne – digitálisan manipulált képek, poszterek, óriásplakátok sokaságával Hanoitól Ho Chi Minh Cityig, köztereken (utcákon, parkokban, házfalakon, pagodákban, temetőkben) csakúgy, mint a privát szférában (lakásokban, ősoltárokon, falra függesztett családi fotókon). És a digitális forradalomnak még nincs vége: 2015-ben jött létre az első online emlékezethely, ahol a halottakat online és offline formában egyaránt digitális manipulációnak vetik alá (Heathcote 2015).

A kutatási kérdés

A fényképek photoshopolása eddig kevés figyelmet kapott a tudományos kutatásban. Vietnámi viszonylatban Katherine Jellema (2007) említi meg a vietnámi őskultuszról írt cikkének egy rövid kitérőjében, *en passant*. Az elhunyt ősök számára újonnan épített pompás síremlékekről szólva beszámol az ősök fotóinak digitális átalakításáról, ami akkoriban vált egyre népszerűbb eljárássá a vagyoni és osztálybeli különbségek generációk közti eltüntetésének céljából. „Hogy ezt a visszamenőleges osztályemelkedést megvalósíthassák, az elhunyt képmását és kezeit digitálisan valamiféle *»*előre gyártott*« képekbe illesztik bele, amelyek privilegizált császári és gyarmati időket és helyzeteket idéznek fe*l" (Jellema 2007: 477). Nina Hien az „én" haptikus technológiáit tárgyalva „a személyiség és a szubjektum vietnámi fogalmait abból a kettős szempontból vizsgálja, hogy a fényképészeti technológiának milyen lehetőségei vannak az embernek mint személyiségnek az ábrázolására és egyben társadalmi lényekként és vietnámi ideáltípusok modelljeiként való megteremtésére" (Hien 2012: 472). Amikor Hien „az egyénnek a saját élete és sorsa fölötti kontrolljáról és irányításáról" ír, érinti ugyan az anyagi és spirituális értelemben vett státusváltás kérdését, ám érdeklődése középpontjában mégis inkább a „mágikus érintés" *(tút)* folyamata áll: az a folyamat, amelynek során eltérő elemeket egyesítenek, hoznak közös nevezőre; ezt a digitális fotórestaurálásban mindennapi technikát fejezi ki az „ojtás/beojtás" *(ghép)* fogalmával. (Például egymástól távol élő családtagok közös családi fotója; generációkként „növekvő" fényképes családfa; férj és feleség egyesítése haláluk után [mint a Murtazajev-novellában szereplő Kadisa esetében]; stb.) Elemzésében az ilyesféle esztétikai beavatkozások, amelyek teljessé teszik a testeket, illetve az eltávozottak lelkeihez kötik őket, új, az emberi sorsokat át- vagy újraalakító eszközök, illetve kísérletek „a történelem tévedéseinek

[7] Vietnámi kollégám és barátom, Đinh Hồng Hải az 1990-es évek elején egyike volt a szoftver első használóinak. (Email Vargyas Gáborhoz, 2019.02.09.)

kiigazítására", a morális univerzum „újraindítására", „új vágyak jövőre való kivetítésére" (uo. 488–490).

Tanulmányomban a Photoshop-montázzsal és idealizálással kapcsolatban két, egymással összefüggésben lévő kérdést vizsgálok a közép-vietnámi brúk között. Tekintettel arra, hogy 2007-ben Đắk Lắk tartományban a brúk házainak falán, vietnámi típusú ősoltáraikon, temetőbeli sírjaikon számtalan photoshopolt képet láttam, arra vagyok kíváncsi, hogy a fényképek közelmúltbeli bekerülése a brú őskultuszba hogyan fér össze a rituális szennyezésre (pollúció) és a felejtésre vonatkozó hagyományos vallási felfogásukkal. Milyen hatásra terjedt el ez az új szokás, és milyen változást eredményez vallási képzeteikben? Vajon a fotók egyszerűen az új társadalmi környezethez való alkalmazkodás eszközei, a társadalmi-politikai valóságnak és hatalmi viszonyoknak való megfelelés tárgyiasult formái, vagy ellenkezőleg, a brú vallásban és kultúrában integráns szerepük van?

Ebből az utolsó kérdésből kiindulva egy másik, általánosabb kérdést is felvetek, részben Hiennel összhangban: milyen hatása lehet a photoshopolt ősfényképeknek a brúk identitására? Honnan származik a fényképek (akár akaratlan) hatóereje (agency)? Hogyan értelmezhető az? Mennyiben fejeznek ki azonosulást a vietnámi értékekkel és társadalommal? Esetleg brú aspirációkat és vágyakat tükröznek? Vajon az asszimiláció és az integráció indikátorai, vagy ellenkezőleg, a Homi Bhabha-féle (1994) társadalmi mimikri fogalmát testesítik meg? A kérdést végezetül az új anyagikultúra-kutatás szellemében széles kontextusban fogalmazom újra: hogyan alakítják a tárgyak az embereket? – vagyis általában az emberi szubjektumok és az anyagi világ kapcsolatának kérdését feszegetem.

A brúk a Közép-vietnámi Felföldön. Brú kultúra és történelem dióhéjban

A brúk (vietnámi nevükön vân kiều k) egyike a Vietnámi Szocialista Köztársaság területén hivatalosan elismert, névvel megnevezett 54 etnikai csoportnak *(dân tộc).* A Vietnámi Kordillérák erdős hegyvidékén élnek, a 17. szélességi fok (a vietnámi háborúban elhíresült egykori „demilitarizált zóna") mentén, a laoszi–vietnámi határ két oldalán, Vietnámban leginkább Quảng Trị és Quảng Bình tartományokban; ez utóbbiakban főként a tengerpartot (a vietnámi Đông Hà-tól) a Mekong völgyével (a laoszi Savannakhet-ig) összekötő egykori 9-es számú gyarmati úttól északra laknak. Nyelvük a mon-khmer nyelvek „nyugati katuic" csoportjába tartozik, a lélekszámuk Vietnámban 94 598 fő (2019) (ld. belső előzék).

A brúk tipikus délkelet-ázsiai hegyi törzs, nemzeti kisebbség *(dân tộc thiểu số),* akik Vietnám – 2018-ban 96 491 146 főre rúgó – lakosságának

1%-át sem tették ki; fizikailag, nyelvileg és kulturálisan nagyon eltérnek az őket körülvevő vietnámi *(kinh)* többségtől. Létfenntartásuk égetéses-irtásos, talajváltó gazdálkodáson alapul; a létfenntartás alapja az ún. „szárazrizs" (bár helyenként „nedvesrizs"-termesztést[8] is folytatnak), amit kukorica, köles, dohány és zöldségtermesztéssel egészítenek ki. Baromfit, disznót, kecskét, marhát és bivalyt tenyésztenek; a háború előtt domesztikált elefántjaik is voltak, és helyenként lovat is tartanak.[9] Klimatikus okok miatt nem termesztenek gyapotot, így nem tudnak szőni, mint ahogy nem ismerik a fémek megmunkálását vagy a fazekasságot sem. Anyagi kultúrájuk nélkülözhetetlen elemeihez (vaseszközök, főzőedények, ruhafélék, rizssörös agyagedények, só, erjesztett hallé[10] stb.) jórészt a kereskedelem útján jutnak hozzá.

A brú társadalom patrilineáris, a házasság utáni lakóhelyválasztás patrilokális. A társadalomszervezet alapvető, funkcionális egysége a *ntắng,* ami egy közös őstől leszármazott, 4-5 generációt felölelő sekély patriágazat (vagy annak egy szegmentuma): névvel megnevezett, exogám, szolidáris, rituális csoport. Feje az ágazat legidősebb férfi tagja; az ágazatvezetői funkció az ágazaton belül a szenioritás elve szerint öröklődik. A politikai és földbirtokló egység a faluközösség. A brú vallás nem tételes vallás: különféle természeti szellemek imádásán („animizmus", „sámánizmus") és őskultuszon alapul; a brúk egy része az 1960-as években áttért a protestáns vallásra; a buddhizmus gyakorlatilag ismeretlen közöttük.

Bár a brúk a közelmúltig viszonylag „elszigetelt" hegyi törzsnek számítottak, a külvilággal bizonyíthatóan kapcsolatban álltak évszázadok óta (Vargyas 2000, 2016a, 2017). „A sziámi üllő és és a vietnámi kalapács közé" szorulva (Harmand 1879–1880: 278) vazallusi és kereskedelmi kapcsolatokat tartottak fent mind a Sziámi, mind a Vietnámi Császársággal. A legkorábbi rájuk vonatkozó vietnámi forrás a 16. századból származik (Dương Văn An 1961). Több évszázados névleges vazallusság után 1830 körül, a Mekong bal partjáért folytatott sziámi–vietnámi rivalizálás idején kerültek közvetlen vietnámi uralom alá. A 19. század második felétől kezdve, a francia gyarmatosítás viszonylag békés első periódusát követően, a 20. században katapultáltak a világtörténelem színpadára: második világháború (1940–1945); első indokínai háború (1946–1954) [Franciaország–Vietnám]; Vietnám kettéosztása „Észak-" és „Dél"-Vietnámra a „demilitarizált zóna" mentén (1954); második indokínai háború (1954–1975) [USA–Vietnám]). Ami ezután következett, viszonylag

[8] „Szárazrizs": a hegyi irtásföldeken bármiféle öntözés nélkül termesztett rizs. „Nedvesrizs": síkságokon, folyamvölgyekben, vagy hegyi teraszokon öntözéses-árasztásos technikával termesztett rizs.

[9] A kecske és a marha újkori európai átvétel. Mivel az elefántokat az északi Viet Minh-csapatok előszeretettel használták teherhordásra, a háború során gyakorlatilag kipusztultak a területről.

[10] Az erjesztett hallé *(nước mắm)* a vietnámi konyha legalapvetőbb fűszere, nemzeti szimbóluma, kb. olyan szerepe van, mint Kínában a szójaszósznak.

jól ismert a közelmúlt történelméből: Saigon eleste, az ország újraegyesítése kommunista uralom alatt (1976), majd azt azt követő politikai-gazdasági-társadalmi és demográfiai megrázkódtatások.

A brúk napjainkban marginalizált kisebbségként élnek, valahol félúton „a kulturális és a gazdasági-társadalmi marginalizáció között" (Goudineau 2003: XII). Helyzetük alkotmányos szempontból megegyezik az összes többi vietnámi etnikai csoportéval *(dân tộc);* az utolsó alkotmány (2013) értelmében „az állam átfogó fejlesztési politikát foganatosít a kisebbségi etnikumok érdekében".[11]

A brúk a demilitarizált zóna vidékére eső stratégiai geopolitikai pozíciójuk következtében akarva-akaratlanul a vietnámi háború résztvevőivé és elszenvedőivé váltak. Különösen két esemény volt messzemenő hatással a sorsukra. Az első az 1968 januárjában megindult Tet-Offenzíva,[12] amikor is Khe Sanh városának feladását és evakuálását követően sok ezer brúnak kellett a Quảng Trị melletti – Cam Lộ-ban, majd Kũában felállított – menekülttáborokba menekülnie. Néhány évvel később, 1972 tavaszán az amerikai/dél-vietnámi csapatoknak még Quảng Trị-ből is vissza kellett vonulniuk. Ehhez kapcsolódik a második esemény: 1972. április 19–21. között 2500 – többnyire az amerikaiakkal együttműködő – brú férfit és nőt légihídon kimentettek és áttelepítettek Đắk Lắk tartományba, egy másik hegyi törzs, a rhade-k (ê ðê-k) területére (légvonalban kb. 500 km-re Quảng Trị-től) annak reményében, hogy a hadihelyzet változásával idővel majd vissza tér(het)nek eredeti lakóhelyükre (ld. 24. oldal 3. kép és 61. oldal 6. kép). A háború végkimenetele miatt azonban erre soha nem került sor, az áttelepített brúk ott ragadtak, s ma is ott élnek kis lélekszámú enklávét képezve az őshonos rhade-k / ê ðê-k és az újonnan bevándorolt vietnámi többség között (Nguyễn Trắc Dĩ 1972).

[11] Az alkotmány 5. cikkelye szerint „1. A Vietnámi Szocialista Köztársaság a Vietnám területén együtt élő összes etnikum egyesült nemzete. 2. Minden etnikum egyenlő, és együttműködik egymással, tiszteli és segíti a másikat a kölcsönös fejlődés érdekében; az etnikumok közötti bármiféle diszkrimináció és megosztásuk tilos. 3. A nemzeti nyelv a vietnámi. Minden etnikai csoportnak joga van saját nyelvét és írását használnia, megőrizni saját identitását, és előmozdítani helyes szokásait, gyakorlatait, hagyományait és kultúráját. 4. Az állam átfogó fejlesztési politikát foganatosít a kisebbségi etnikumok érdekében, és megteremti a feltételeit annak, hogy a kisebbségi etnikai csoportok belső erőikre alapozva és azt előmozdítva az ország egészével tudjanak együtt fejlődni." https://constitutionnet.org/sites/default/files/tranlation_of_vietnams_new_constitution_enuk_2.pdf (letöltés ideje 2022.02.09.).

A legfontosabb fejlesztési projektek rövid felsorolását ld. https://vovworld.vn/en-US/current-affairs/vietnam-protects-right-to-equality-among-ethnic-groups-635746.vov

[12] Tet-offenzíva: a vietnámi háború egyik fordulópontja, az észak-vietnámi csapatok által 1968. január 30-án – a vietnámi holdnaptár szerinti újév (Tết) napján – Dél-Vietnám egész területén megindított, összehangolt hadművelet-sorozat. Khe Sanh ostroma a valóságban egy héttel korábban, 1968. január 21-én indult, és április 8-ig, összesen 77 napig tartott. Ld. Murphy 2003; Nalty 1973; Pidor 1982; Prados–Stubbe 1991; Shore 1969; Tucker 2011; Kutler 1996.

Mára a háborúban egymástól elszakadt két brú csoport intenzív kapcsolatban áll egymással a technológiai fejlődés, a telefónia és a tömegközlekedés robbanásszerű fejlődésének köszönhetően (távolsági iránytaxik stb.).

Terepmunka a brúk között: Quảng Trị és Đắk Lắk

Első terepmunkámat a brúk között (1985–89 között összesen 18 hónapot) Quảng Trị tartományban végeztem, a brúk „ősi" lakóterületének szívében, Khe Sanh városka környékén, a laoszi határ közelében. A kutatásra a Magyar Tudományos Akadémia és a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia Néprajzi Intézetei közötti „testvéri" együttműködés keretében került sor – ebben az időben Magyarország még a kommunista világ része volt. Ott-tartózkodásom közepe táján – a vietnámi társadalomtudományi kutatások közismert nehézségei ellenére, máig egyedüliként az európai/amerikai antropológusok között – elértem, hogy hosszabb-rövidebb periódusokra vietnámi kíséret és felügyelet nélkül maradjak Hướng Linh járásban, Cóc és Dông Cho falvakban, ahol „klasszikus" terepmunkát folytathattam. A helyi rendőrök „belém fáradtak", etnográfus kollégáim kisebb-nagyobb szünetekkel egymást váltották, én pedig beköltöztem egy brú házba, egy brú családhoz, megtanultam a brú nyelvet és a faluban élve, jóban-rosszban osztozva a helybeliekkel végeztem hosszú időtartamú, résztvevő-megfigyeléses kutatásomat.

Húsz évvel később, 2007-ben, amikor a hallei Max Planck Institute for Social Anthropology „Rokonság és Társadalmi Támogatás Kínában és Vietnámban" projektje keretében, külső társult szakértőként második terepmunkámat végeztem – a fentebb bemutatott, áttelepített – brúk között Đắk Lắk tartományban (Krông Pắc járás, Ea Hiu rurális község, korábban Buôn Jat rhade / Ê Đê falu), a társadalmi-politikai körülmények homlokegyenest ellentétesek voltak mindazzal, amit az elmúlt évtizedek „olvadása" nyomán előzetesen várni és remélni lehetett (volna).

Az idő még nem jött el, hogy a terepmunka összes részletéről beszámoljak. Legyen itt elég annyi, hogy néhány évvel korábban, 2001-ben és 2004-ben zavargások törtek ki Buôn Ma Thuột vidékén a kisebbségek (főleg a terület őslakosai, a rhade-k között), ami – rendkívül sajnálatos módon – véres megtorlást eredményezett (ld. Guérin et al. 2003: 1–7; Salemink 2003; Human Rights Watch 2002). Ennek következményeként a vidéket hermetikusan lezárták és katonai ellenőrzés alatt tartották még 2007-ben is; a légkör jóval fagyosabb volt, mint a „nehéz" 1980-as években. Ez a tény, tetézve azzal, hogy a brúk (egy része) a vietnámi háborúban az amerikaiak szövetségese volt, és jó részük áttért a protestáns hitre, elég volt ahhoz, hogy a vietnámi hatóságok rendkívül gyanakvóak legyenek velük szemben, akárcsak a kör-

nyező kisebbségi csoportokkal, a jöraikkal és a rhadékkal, illetve különösen bármiféle „kívülről érkezett” idegennel szemben.

Tekintettel az adott történelmi és politikai körülményekre, nagyon is kivételezettnek tekinthetem magam, hogy kutatási engedélyt kaptam, és fél évet terepen tölthettem e mindenféle szempontból zárt vidéken. Ám ettől a tény tény marad: odaérkezésem első percétől kezdve minden várakozást felülmúló felügyelet és korlátozások közepette kellett dolgoznom, ami a szó valódi értelmében vett terepmunkát gyakorlatilag lehetetlenné tette. Megérkezésünk napján egy teljhatalommal felruházott, civil ruhás belügyi elhárító tiszt látogatott meg minket, bemutatkozott, majd közölte velünk, hogy nélküle a házat el sem hagyhatjuk (!). Útnak indulás előtt néhány perccel mobiltelefonon értesítenünk kellett, s amikor megérkezett – soha nem tudtuk meg, honnan! –, együtt indultunk „gyűjteni”. Az első hónapokat kis teamben együtt dolgozva töltöttük: ő, egy vagy több beosztottja, egy vagy több helyi párt- és belbiztonsági felelős, illetve asszisztensem, Đinh Hồng Hải és jómagam. Mi több, beszélgetéseinkről részletes jegyzetek készültek, kétnyelvű helyiek bevonása révén! Ilyen viszonyok között természetesen bármiféle spontán terepmunka gondolatát fel kellett adnom. A körülmények által bénultan, nem akarván (politikai) problémát okozni brú beszélgetőtársaimnak, eredeti terveimet sutba vágva, megpróbáltam „ártatlan” témákat találni, improvizálni.

Az itt közvetkező esettanulmány egy ilyen improvizáció eredménye. A fent bemutatott körülmények szolgálnak magyarázattal arra a tényre, hogy szinte semmiféle émikus megnyilvánulás nem áll rendelkezésemre a fotókkal kapcsolatban. Írásom szükségszerűen esetleges és hiányos, nem elég mély; anyaga az áttelepített brúktól származik, de elemzése jórészt korábbi terepmunkám tapasztalatain és ismeretein alapul. Tekintettel azonban arra, hogy terepmunkám előtt és után – gyakorlatilag máig – senki nem végzett „klasszikus” modern kutatást a brúk között, az olvasónak be kell érnie magyarázataimmal mindaddig, amíg új adatok fel nem merülnek.

A brú vallás

Az alább következők megértéséhez röviden szólni kell néhány szót általában a brú vallásról. A hagyományos brú vallásnak nagyban-egészben három nagy tartománya van, amelyek mindegyike a mindennapi élet egy-egy szféráját fogja át. Az első az önellátó földművelés, illetve az azt kísérő éves mezőgazdasági rítusok. A brúk számára a mezőgazdasági ciklus lényege vallásos szempontból az, hogy a rizs sokkal több, mint puszta növény vagy táplálék, emberhez hasonló élőlény, amelynek „lelke” vagy – egy öregasszony („nagymama”) képében elképzelt – istensége, *yıang* Abon, benne él a növényben. Felfogásuk szerint a mezőgazdasági év során *yıang* Abon „elhagyja” a lakóházat, és

„kiköltözik" az irtásföldre, ahonnan csak aratás után, az utolsó betakarított kalászok képében tér haza. A rítusok döntő többsége ezt a szimbolikus ciklust eleveníti meg: a kezdetén a vetőmagot „felébresztik", ezután *yıang* Abon „kimegy" az irtásföldre, ahol miniatűr szimbolikus kunyhót építenek a számára. Itt tölti az év nagy részét, és minden egyes rizsszálban vagy -kalászban jelen van, megnyilvánul. Innen a mezőgazdasági ciklus egészét szabályozó, illetve keretek közé határoló számtalan előírás és tabu, amelyek nemcsak a szükséges rítusokat, hanem egyben a megkívánt technológiát is előírják a vetéstől az aratásig. A hagyományos brú irtásföldi ciklus tehát egy összetett egész, amelyben minden egyes technológiai fázishoz megfelelő rítusok járulnak, s amelyben mindkettő kölcsönösen feltételezi a másikat.

A brú vallás második nagy tartománya az egyénnel és annak sorsával: a betegségekkel és a balszerencsével, a természetfeletti csapások magyarázatával kapcsolatos. Ez a sámánizmus és a (vallásos-mágikus) gyógyítás szférája, amely az emberek világát és sorsát irányító és felügyelő természetfeletti lényekbe vetett hitet tükrözi. A szellemlények és az emberek világa között zajló kommunikációt a brúknál – egyedüli vallási specialistaként – a sámánok látják el. A brúk elképzelései szerint a betegségek túlnyomó része természetfeletti eredetű. A gyógyítás menete ennek megfelelően az, hogy először jóslás révén beazonosítják a betegséget okozó természetfeletti lényt (*yıang*ot), majd kiderítik a „vétket" (hogy miért okozta a *yıang* a betegséget) és azt, hogy „mennyiért" (milyen állatáldozat révén) lehet „a vétket jóvátenni". Ezt követi az áldozatbemutatás, amelynek ünnepélyes, nagyszabású, alkoholfogyasztással egybekötött formája a sámánszertartás. E látványos szeánszok során a sámánok – karddal, sámánfejdísszel és más szimbolikus kellékekkel – „felfegyverkezve", imában és énekben harcba szállnak a természetfeletti világ képviselőivel, illetve az emberek elkóborolt lelkeit visszacsalogatják a testükbe. A sámánok feladata ezenfelül még néhány speciális „betegség" kezelése. Ilyen a baleset miatt bekövetkezett „rossz" halál, ami vérfolyással jár együtt, és „félelmet" gerjeszt: ezt tisztító szertartással egybekötve kell eltávolítani; és ilyen az emberek belsejét elevenen felfaló néhány „ragadozó" szellemlény kiűzése is (exorcizmus).

A brú vallás harmadik nagy tartománya a halott- és őskultusz, illetve az ezzel együtt járó periodikus halotti emlékünnepségek, amelyek végén, három generáció elteltével, a halottak ősökké alakulnak. Brú felfogás szerint, amikor egy ember meghal, a „lelke" elhagyja a testét, de itt marad a földön, valahol a sírja és a „közelmúltbeli" halottak számára az erdőben épített, ház alakú oltár/szentély *(dống nsắk)* körül, ahol egy év múlva, az éves áldozatbemutatás során csatlakozik hozzájuk. A „recens" halottak számára ezenfelül évtizedenként egyszer másodlagos temetkezési ünnepségeket, csoportos halotti emlékünnepeket is rendeznek, amelyeket három generáción keresztül periodikusan megismételnek. A halottak emléke csak ezeknek a bonyolult és hosszan tartó halotti emlékünnepségeknek a végén halványul el annyira, hogy a lelkük

felmegy az „égbe”, és beolvad az egységes ősisten, *yĩang* Kaneaq oltárába. A brú panteon legfontosabb alakjaként Kaneaq – illetve a hozzá kapcsolódó őskultusz – alapvető szerepet játszik az apai ágazat körülhatárolásában és összetartásában: „Az ágazat olyan csoport, amelynek közös [még nem divinizált] halottai és közös ősei vannak.”

A nagyszabású másodlagos temetkezési ünnepek szerkezete megegyezik a valódi halottak számára rendezett temetésekével. Az egyedüli lényeges különbség a kettő között az, hogy az előbbiek során a halottakat kis vasdarabokkal helyettesítik: a szimbolikus temetkezés előestéjén a vasakat „elföldelik”, és beléjük hívják a halottak „lelkeit”. Másnap a „halottakká” változott vasakat „exhumálják”, majd ünnepélyes menetben felviszik a rítus céljára épített ideiglenes építménybe. Az emlékünnep során úgy bánnak velük, mintha valódi halottak lennének: szimbolikus koporsókba teszik őket, rituálisan megtisztítják őket, áldozatot mutatnak be nekik, halotti énekekkel szórakoztatják őket. Az emlékünnep végén a „vas-halottak” eltávoznak, hogy évtizedenként egyszer újra meg újra előjöjjenek, mígnem három generáció múltán végleg eltávoznak az élők világából. A kör ekkor bezárul: a halottakból ősök lettek, akik immár ilyen minőségben térnek vissza az emberek közé, hogy vigyázzanak rájuk. A Kaneaq-hoz vezető „futószalag” folyamatos mozgásban van: amire a régi halottak lelépnek róla, hogy az ősistennel egybeolvadjanak, újak léptek a helyükre, akik a haláluktól eltelt idő függvényében az őssé válás különböző fázisaiban vannak, három generáción keresztül. A Kaneaq-oltár képében pedig az ősök folyamatosan figyelik, ellenőrzik és befolyásolják leszármazottaik életét, akik – Hsu a kínai őskultuszról írott klasszikus monográfiájának a címével élve – „az ősök árnyékában élnek” az idők végezetéig (Hsu 1948; Vargyas 2018a, 2019b).

E bonyolult halotti rítusok során, amelyek a brú vallásos élet csúcspontjai, két alapvető fogalom tér vissza újra meg újra szimbolikus formában: a rituális szennyezettség (pollúció), illetve a halottak személyes emlékének kitörlése. Ami az elsőt illeti, a brúk elképzelései szerint a „recens” halottak (vagyis a még ősökké nem alakult/alakított, személyes emlékekkel bíró „halottak”, általában háromgenerációnyi időtartamig) vallásos-rituális szempontból „szennyezettnek/tisztátalannak” *(nhơp)* számítanak. Ez a szennyezettség a holttestből valamiféle pára/szag/kigőzölgés *(hơi)* formájában árad/sugárzik ki.

Ahhoz, hogy e bonyolult fogalom szerteágazó jelentését megvilágítsuk, forduljunk magyarázatért a brúkkal szomszédos vietnámiak *(kinh)* képzeteihez, akiknek vallásos fogalmait a vietnámi vallásantropológia legnagyobb tekintélye, Léopold Cadière atya[13] írta le és elemezte részletesen klasszikus művében (1957). Az „életlehelet/-fuvallat” (francia: *souffle vital;* vietnámi:

[13] Léopold Cadière atya (1869–1955), a Missions Étrangères de Paris francia származású misszionáriusa, a vietnámi tanulmányok alapító atyja. 1892-ben érkezett Huế-be, és egész életét a brúk közvetlen közelében, az általuk is lakott Quảng Bình, Quảng Trị és Thừa Tiên tartományokban élte le (ld. Dartigues 2018).

hơi) kifejezésnek szentelt tizenkét oldalas (!) – nyelvészeti, folklorisztikai és etnográfiai példákkal illusztrált részletes – magyarázat után Cadière a következő egyenletet állította fel: gőz és lehelet = kipárolgás = természeti és természetfeletti befolyás/hatás = életelv, életprincípium = lélegzet (Cadière 1957: 168–180). Összefoglalásában:

> *„Ezen alapvető ideával kapcsolatban észben kell tartanunk, hogy a létezők összessége [ebbe az élettelen dolgok is beletartoznak!], mint ahogy minden egyes lény a maga sajátszerűségében is, rendelkezik hơi-jel, valamiféle leheletként felfogott hatással; hogy az univerzum alkotó principiumát is leheletként fogják fel az emberek mintájára, akiknek maguknak is leheletként felfogott élet-principiumuk van.”* (Cadière 1957: 178, saját fordítás.)

Később még azt is hozzáteszi, hogy ez a *hơi* vagy élet-principium a halált követően teljesen eltűnik, semmi sem marad belőle. „De ha úgy fogjuk fel, mint valami természetfeletti hatással rendelkező kisugárzást, akkor a halál után is a halottal marad” (uo. 196).

Sokatmondó tény, hogy a brúk ugyanezt a szót ugyanezzel a jelentéssel ismerik. Egyelőre tegyük félre a kérdést, hogy vajon a vietnámiaktól vették-e át, vagy esetleg közös eredetüknek köszönhetően rendelkeznek hasonló elképzelésekkel. Alapvetően fontos azonban vizsgálatunk szempontjából az, hogy ez a kisugárzás/kipárolgás (vietnámi és brú: *hơi*) *sui generis* jellegű: nem ered semmiféle külső forrásból, és nem igényel magyarázatot; ellenkezőleg, ez szolgál magyarázattal mindenre. A halál pillanatában jön létre, és csak hosszú idő és számtalan tisztító szertartás után lehet megszabadulni „fertőző” vagy „tisztátalan” hatásától. *Ezért* nem tudnak a „recens” halottak haláluk után azonnal ősökké válni: a periodikus halotti emlékünnepségek során – a szertartások alapvető, lényegi részeinek számító – tisztító rítusokon kell elengedhetetlenül keresztül esniük.

A brú halotti ciklus tehát egy három generáción keresztül tartó tisztítási/tisztulási folyamat, ami a fent vázoltak értelmében a következő részekből áll: a „recens” halottak a földön maradnak, valahol a sír és a számukra az erdőben épített, ház alakú oltár/szentély *(dống nsăk)* körül. Az évenként egyszeri halotti emlékünnep, illetve a tízévenként újra meg újra megrendezett „újratemetési” szertartások során – amelyeknek vezérmotívuma a halottak megtisztítása – a halottakat megmossák, „szentelt vízzel” meghintik *(sarak)* őket, és számtalan lehetséges módon (lusztráció, áldozatbemutatás, tisztító rítusok) megtisztítják őket. Tisztátalanságuk következtében az új halottak először még a „recens” halottak közelébe se kerülhetnek. Külön házikókat építenek számukra a *dống nsăk* mellé, hogy meg ne fertőzzék a már tisztulófélben lévő többi halottat, s csak egy év után, az első tisztító szertartás után, a második évben csatlakozhatnak hozzájuk. Ugyanezt a célt szolgálják a „tízévenként” sorra kerülő háromnapos „újratemetési” szertartások is, amikor is

„az új és a régi halottak összetalálkoznak”: ekkor a „recens” halottak – néha több tucat vagy akár hetven halottat is elérhet a számuk a rokonsági csoport nagyságának függvényében! – közös szimbolikus tisztító rítusokon esnek keresztül, amelyek következtében nagyjából azonos tisztaságú csoporttá válnak. És – mint már volt róla szó – a halottak csak három generáció után, a periodikusan elvégzett halotti emlékünnepek, illetve az azok során szükségszerűen elvégzett tisztító rítusok *után* válnak elég tisztává ahhoz, hogy „felmenjenek” és Kaneaq formájában „ősökké” váljanak.

Ami mármost a másik kulcsképzetet, a halottak emlékének kitörlését, az „elszemélytelenedést” illeti, láttuk: a „halottakból” akkor lesznek „ősök”, amikor már nincs élő leszármazottjuk, aki ismerte őket az életükben. Ezt az elvet a brúk explicit módon, szó szerint is megfogalmazzák. A személyes emlékezés határa a brúknál, mint minden emberi társadalomban, három, maximum négy generáció.[14] Amikor az elhunytak személyes emléke eltűnik azokkal együtt, akik ismerték őket még életükben, a halottak átalakul(hat)nak ősökké. Pontosabban ekkor, az elvégzett másodlagos temetkezési szertartások eredményeképpen – személyes vonásaikat hátrahagyva – olvadnak össze egy egységes ősisten, Kaneaq képében.

Felmerülhet ellenvetésként, hogy a periodikus halotti „emlékünnepek” legalább annyira a halottak emlékének felidézését, mint a kitörlését szolgálják. Csakhogy ennek több tény is ellentmond. Először is, a brúk a halottakkal mindig *csoportosan* bánnak. Az első évet kivéve (amikor az új halott – eredendő tisztátalansága miatt – külön házikót kap, és nem foglalhatja el helyét még a „recens” halottak számára az erdőben épített, ház alakú oltáron/szentélyen *[dống nsắk]* sem) a „recens” halottak egyetlen hatalmas építmény fülkéiben, egymás mellett, közösen „laknak”, ahol évenként egyszer közös áldozati megemlékezésben van részük. A nevüket ugyan felidézik ekkor, de a többiekével egyetemben, egy csoport tagjaiként. Ez az évenként egyszeri és *csoportos* formájú emlékezés az elhunytakra véleményem szerint nem tekinthető túl soknak. Ugyanez áll a „tízévente” megrendezett periodikus szimbolikus „újratemetésekre” is. Jóllehet az elhunytak nevét ilyenkor is felidézik, sokkal inkább a „recens halottak” mint kategória, semmint az eltávozott egyének azok, akik a figyelem középpontjában állnak, és akiről/amiről megemlékeznek. A fókusz viszonylagos tisztaságukon/tisztátalanságukon, nem pedig a személyiségükön van. A halotti énekek és néhány speciális rítus előírásszerűen *általában* az emberi sorssal foglalkoznak, sohasem a személyes idioszinkráziákkal. A halottakkal kapcsolatban nem idéznek fel személyes emlékeket, nem említik cselekedeteiket, életüket. Minden az elszemélytelenedésre/elszemélytelenítésre és az eggyé olvadásra, az amalgamizálódásra irányul. És hangsúlyozzuk újra: mindez tízévenként egyszer!

[14] Ehhez lásd Jan Assmann „kommunikatív” és „kulturális” emlékezet fogalmait. Assmann 2013: 49–57.

Másodszor, a brúk sohasem látogatják a sírokat és a temetőket. Ellenkezőleg, messze elkerülik őket a kísértetektől *(kumuiq)* való félelmükben. Miután halottaikat eltemették, többé nem látogatnak a sírokhoz, kivéve az első tizenöt napot, amikor naponta egyszer ételt és italt visznek az elhunyt(ak)nak. A temetés végén a halottakhoz vezető ösvényt szimbolikusan lezárják, hogy a halottak ne tudjanak visszatérni az emberek közé. És ahogy a halottak sem térnek vissza az élőkhöz, úgy az élők sem hozzájuk. A vietnámiaktól eltérően a brúknak nincsenek előírt dátumaik havonta, hogy a halottakra emlékezzenek; az a fogalom, hogy „halottak napja" nem létezik; a halottakról a temetés után nem tesznek többé említést, hacsak nem elkerülhetetlen.

Harmadszor, alkohol fogyasztása során – ami a brúk között kizárólag rituális körülmények között történik – a „recens" halottakhoz rituális gesztusokkal kísért imákat *(satia kumuiq)* szokás intézni. Csakhogy ezek az imák túlnyomó többségükben nem a személyes halottakhoz szólnak, hanem sztenderdizált rokonsági kategóriákhoz („halott atyáink, anyáink és nagybácsijaink"). Negyedszer – és talán ez a legfontosabb – a történelmi emlékezés/emlékezet bármiféle formája ismeretlen a brúk körében: nincsenek névvel nevezett hőseik vagy kiemelkedő személyiségeik, múltbeli hőstetteik, győzelmeik vagy tragédiáik; nincs nyilvános egyéni vagy közösségi emlékezés történelmi eseményekre, a történelem mint probléma nem létezik a számukra.

Talán ennyi is elég annak bizonyítására, hogy a brúk között számos mechanizmus ismert az emlékezés elszemélytelenítésére, deindividualizálására. A halottkultusz és a vele együtt járó emlékezés paradox módon épp a halottak emlékének kitörlését szolgálja a kollektív emlékezetből, illetve annak helyettesítését, felváltását egy anonim ahistorikus ősistennel.

Photoshopolt ősök

Fordítsuk figyelmünket most a konkrét esetre! Ami Murtazajev novellájában, az 1960–70-es évek Közép-Ázsiájában a fotómontázs régi technikája révén gyakorolt, kis léptékű, egyedi eset volt, Ázsia más részein, különösen napjaink Vietnámjában, viharos hevességgel és tömeges méretekben zajló folyamat az új számítógépes szoftvernek köszönhetően. Amit Jellema Hanoi környékének és a Vörös folyó deltájának egyre népszerűbb „új szokásaként" írt le 2007-ben, Hien pedig virágzó (haptikus) iparként a 2000-es évek elejéről Ho Chi Minh City-ből, virágjában lévő divat volt ugyanezen évbeli terepmunkám idején a Közép-vietnámi Felföldön[15] is, Buôn Ma Thuột város környékén, az

[15] Central Highlands / Tây Nguyên: a Tây Nguyên szó szerinti fordítása „Nyugati Felföld", de az angol nyelvű szakirodalomban mégis Central Highlands, azaz „Központi Felföld" néven szokás emlegetni. A következő öt megyét öleli fel: Đắk Lắk, Đắk Nông, Gia Lai, Kon Tum, Lâm Đồng. Régi neve Cao nguyên Trung bộ („Midland Highlands", szó

Ea Hiu járásban élő vietnámi (és brú) lakosság körében. A következőkben az itt megfigyelt és felgyűjtött jelenségekről fogok beszámolni.

A jelenségre először igazából akkor figyeltem fel, amikor kutatásom kezdetén Ea Hiu-ban néhány brú házban tettem látogatást. Az egyikben, legnagyobb meglepetésemre, *mpơaq* Yon-t, 1985–89-es, Quảng Trị tartománybeli terepmunkám idejéből, Hoong faluból (Hướng Linh járás) ismert régi kedves barátomat, gyakori sámánsegédet láttam viszont egy montírozott fényképen (1–2. kép és XII. színes kép). Jellegzetes arcát a hozzá nem illő környezet dacára is azonnal felismertem. A fotón európai zakót és nyakkendőt visel, előkelő (párnázott háttámlájából és ülőrészéből ítélve inkább európai, mintsem vietnámi) karosszékben ül, egy – hasonló stílusú, faragott, kör alakú – asztal mellett. Az asztal másik oldalán, ugyancsak karosszékben, felesége, vietnámi módra öltözve, *aó dài*-ban;[16] az asztalon teáskanna és -csészék, meg virágváza, fehér virágokkal (rózsa?). A fénykép hátteréül egy hatalmas poszter szolgál, ami valószínűleg a Hanoi városközpontjában lévő Hoàn Kiệm tavat mutatja egy, a tó fölé boruló, óriási virágzó fával – ily módon az Ázsiában és Vietnámban oly nagyra becsült „természeti/természetbeli” hangulatot sugározza: mintha csak a képen ülő személyek a délutáni teát a tóra néző verandán fogyasztanák el!

A kép nagyon meglepett, azonnal elkezdtem kérdezősködni róla. Kiderült, hogy a házigazda, *mpơaq* Khăm, *mpơaq* Yon feleségének a fivére, azaz a magas presztízsű „feleségadók” *(kuya)* csoportjának egyik legfontosabb képviselője *mpơaq* Yon számára. Ezt a képet, amit Khe Sanh-ban egy vietnámi fényképész készített a számukra, *mpơaq* Khăm azért kapta tőlük emlékül 2001-ben egy látogatás alkalmával, mert így akarták kifejezésre juttatni az anyai nagybácsi (MoBr)[17] iránt érzett tiszteletüket. *Mpơaq* Khăm és családja egyébként *mpơaq* Yon-on keresztül korábban már sokat hallott rólam, így boldogak voltak, hogy megismerkedtünk. A montírozott fénykép több mint 20 évet és 500-600 kilométert hidalt át köztünk, a régi barátság fényét árasztva új kapcsolatunkra.

Hamarosan kiderült az is, hogy a legtöbb házban van valamiféle (fény)kép a falakon vagy az oltárokon. A legrégebbieket általában az oltárokon látni. (XIII–XIV. színes kép és 3. kép) Ezek régi fényképek szkennelt változatai, amelyeket általában személyi igazolványokból – mindenki számára elérhető és rendelkezésre álló, ingyen forrás! – „vágnak ki”, majd Photoshoppal vagy valami más hasonló szoftverrel feljavítanak: a karcolásokat, pöttyöket, anya-

szerint 'az ország középső részén lévő felföld'), amire a Vietnámi Köztársaság idején Cao nguyên Trung phần (szó szerint 'Central Highlands', Központi Hegyvidék) néven hivatkoztak. Az angol nyelvhasználatban ez maradt meg mindmáig.

16 *Aó dài* ('ing' + 'hosszú' = hosszú ing): nadrág fölött viselt hosszú, felvágott, tunikaszerű ruhadarab; korábbi előzmények alapján az 1920–30-as években megalkotott, majd az 1950-es évek Dél-Vietnámjában (Saigon) tovább modernizált és népszerűsített vietnámi nemzeti viselet, eredetileg férfiak és nők számára egyaránt. Napjainkban mindenekelőtt ünnepi-formális alkalmakra viselt női ruhadarab.

17 *Mpơaq* Khăm *mpơaq* Yon gyermekei számára „anyai nagybácsi”.

jegyeket, pattanásokat eltüntetik, a ráncokat elsimítják, a kontúrokat kiélesítik, a képeket kiszínezik – s a fotók már készen is állnak, hogy az oltárra kerüljenek! Az ilyen esetekben a fényképeket nem helyezik semmiféle háttér elé, mint ahogy nem illesztik be őket semmiféle előre gyártott, „konyhakész" képkészletbe sem – csak feljavítják és megszépítik őket, a legtöbbször színezés útján.

Tegyük hozzá máris, hogy a brúknak korábban, első terepmunkám lezárultáig (1989) egyáltalán nem voltak fényképeik.[18] Őseiket és/vagy



1. kép. (fent) Mpɔaq *Yon régi típusú szerelmes énekeket énekel magnóba*
2. kép. (lent) Mpɔaq *Yon sámánsegédként az idioglott bambusznádsípot fújja*



18 Itt eltekintek attól a ténytől, hogy 1985 és 1989 között személyi igazolványaik (s bennük fényképek) már minden bizonnyal voltak, ám gyakorlatilag nem használták őket, én legalábbis soha nem láttam ilyet. Eltekintek továbbá attól is, hogy terepmunkáim során több száz – őket ábrázoló – fekete-fehér és színes felvételt ajándékoztam nekik, amiket gondosan becsomagolva eltettek, hogy megmaradjanak.



3. kép. Mpơaq *Thao „kb. 1 éve" elhunyt feleségének fényképe az ősoltáron. A fénykép előtt áldozati ajándékok*

isteneiket nem ábrázolták soha semmiféle formában. Ha napjainkban az Ea Hiu-beli (és Quảng Trị-beli) brúk ilyen (fény)képeket használnak, az csak azért van, mert – erős vietnámi hatás alatt állván – átvették a többségi nemzet szokásait. Egyébként maga a szokás, hogy az ősoltárokra fényképeket tegyenek ki, viszonylag új maguk között a vietnámiak között is. Azóta létezik, amióta a fénykép, mint termék, nagy tömegben, olcsón érhető el a hétköznapi emberek számára – nagyjából a második világháborút követő időszak óta. Előfutárai az őstáblák voltak *(bài vị)* (4–5. kép), amelyekre az elhunytak neveit írták fel kínai vagy sino-vietnámi betűkkel.

A francia gyarmatosítás idején az ősök ábrázolásának egy következő lépése jött divatba: a művészekkel vagy rajzolni jól tudó, tehetséges amatőrökkel személyi igazolványok fényképei alapján megrajzoltatott portrék *(truyền thần)*.[19] (6. kép) Egy internetes forrás szerint „az elhunyt családtagok régi fotók alapján történő művészi ábrázolása Hà Nội-ban a 20. század elején alakult ki, elsősorban őskultusz céljából, azért, hogy a képek a családi ősoltárokra legyenek

[19] Ez feltételezi a személyi igazolványok általános elterjedését. A francia gyarmatosítás első felében a népesség számon tartása és ellenőrzése faluk szerinti névlisták alapján történt. Később, a francia periódus második felében, a hatásosabb kontroll érdekében került sor a személyi igazolványok bevezetésére. (Đinh Hồng Hải emailje Vargyas Gáborhoz, 2013.03.18.)





4. kép. (Jobbra) Őstábla (bài vị).
5. kép. (Fent) Őstábla Ea Hiu buddhista pagodájának az oltárán. Mögötte az új elhunytak neve, valamint születési és halálozási éve modern írással feljegyezve, továbbá fényképük

helyezhetők".[20] Ezt a véleményt egy személyes információ is alátámasztja.[21] A képek speciális toll segítségével készültek, amivel faszénport vittek fel a papírra. Ez a művészeti forma egykor nagyon népszerű volt: 1995 táján több mint 250 portréfestőt tartottak számon Hanoiban. 2007-es Ea Hiu járásbeli terepmunkám idején az akkor 33 éves vietnámi asszisztensem, barátom és kollégám, Đinh Hồng Hải mesélte nekem, hogy egyetemi évei alatt, tehetséges művészpalántaként, jó mellékkeresete volt efféle munkákból. Kérdésemre mindezt 2008. november 21-én emailben erősítette meg újfent: „Ezeket a portrékat abban az időben csináltam, amikor Hanoiban a művészeti egyetem hallgatója voltam, 1991 és 1996 között; 80 000-től 150 000-ig terjedő összeget kaptam érte fizetségképp vietnámi dongban."[22] Mondani sem kell,

[20] http://www.minmaxtravel.com/travel-guide/vietnam/art-performance/ 39;truyen-than39;-portrait-art/ (letöltés ideje 2019.02.13.).
[21] Đinh Hồng Hải emailje Vargyas Gáborhoz, 2019.02.09.
[22] A 150 000 VND nagyjából egy kezdő munkás egyhavi fizetésének felelt meg akkoriban. Vagyis mivel nem volt „specialista", a fizetsége kisebb volt, mint egy oltárképekre



6. kép. Ea Hiu Népi Bizottsága elnöke, Ai Khoi elhunyt anyjának kézzel rajzolt képe (truyền thần) *a ház egyik oszlopán*

hogy ezeknél a képeknél a visszamenőleges szépítés, „retusálás" ugyanúgy tetten érhető, mint a fotók esetében; „realizmus" és művészi idealizálás kéz a kézben jártak itt is.

Napjainkra viszont, a digitális fényképezés és az olcsó fényképezőgépek gyors térhódításának köszönhetően, ez a művészeti ág egyre inkább veszít a jelentőségéből.[23] A fotók a vallásos élet minden területén kiszorították mára a rajzokat: az ősoltároknál, a temetőkben és a pagodákban egyaránt. És nem csak ott. Mint már volt róla szó, Vietnámban bárhol és bármikor digitálisan (Photoshop által) manipulált képek légiójával találkozhatunk.

A brúk között azonban az őstáblák ismeretlenek voltak. A brú írásbeliség mindössze az 1960-as évekre megy vissza,[24] így eltérően a vietnámiaktól, soha nem volt szokás köztük a halottak nevének feljegyzése – egyébként

szakosodott mesteré. Első éves korában, 1990-ben havi ösztöndíja 32 000 VND volt, s egy vendéglőbeli étkezés ekkor 500 VND körüli összegbe került (ma 30 000 VND). Megbízói szinte mind családtagjai, barátjai köréből kerültek ki. A képeket csiszolt fekete mészkőre rajzolta-véste Nghe An tartományban, ahova való. Đinh Hồng Hải emailje Vargyas Gáborhoz, 2013.03.18.

23 Mára 30 alattira becsülik a még működő *truyền thần* művészek számát; tevékenységük leginkább Hà Nội régi belvárosára koncentrálódik.

24 A brú írásbeliséget a protestáns hittérítő-nyelvész-bibliafordító házaspár, John D. Miller és Carolyne P. Miller dolgozta ki az 1960-as években. Ld. Miller, J. D. 1964, 1967; Miller, J. D. – Miller, C. P. 1963, 1971, 1976; Miller, J. D. – Miller, C. P. – Phillips

sem kőből, hanem mulandó anyagokból (fából, bambuszból, gallyakból stb.) készült – sírjaikon. A teknonimia szokásának következtében[25] amúgy is nehéz közöttük az elhunytakra név szerint visszaemlékezni, időben visszafelé számontartani őket. Ezenfelül, mint láttuk, a brú őskultusz és temetkezési gyakorlat a felejtést vagy legalábbis az emlékezés elszemélytelenítését szolgálja, ami elvileg kizárja (vagy inkább ki kellene zárnia?) az emlékezet fényképek révén történő megerősítését. Épp ezért is találtam feltűnésüket a brú ősoltárokon érdekes kérdésnek: felfogásom szerint ellentmondtak a brú vallás és őskultusz fent kifejtett elveinek. Miért teszik őket az ősoltárokra, ha egyszer ez az elérendő céllal, a felejtéssel ellentétes? Egy másik kérdés, ami sajnálatos módon csak a terepről való távozás után merült fel bennem, a tisztátalansághoz kapcsolódik. Hogyan lehetséges, hogy a „fertőző" halottak fényképei bekerülhetnek a házakba, az ősoltárokra? A fényképek miért nem „fertőznek"? Azt jelenti-e mindez, hogy a brúk temetkezési rendszere és a velejáró tisztátalanság-/fertőzés-képzetek érvényüket vesztették?

Hajlottam rá, hogy a jelenségben „forradalmi" fejlődést (vagy inkább romlást) lássak, különösen azok után, hogy egy gyors látogatás az Ea Hiu-i temetőben meggyőzően bizonyította számomra: a vallásos átalakulás rohamléptekben zajlott az áttelepített brúk között. A vietnámi típusú kő és beton síremlékek légiójában alig találtam valamit, ami a hagyományos brú temetkezési szokásokra emlékeztetett volna. Ráadásul Ea Hiu-ban több olyan photoshopolt fényképet is láttam, amelyek *még élő* személyekről készültek, *jövőbeli* ősoltáruk számára! Hogy csak egyetlen példát mondjak: az általam többször is meglátogatott *mpơaq* Thao házában két látogatásom között készült el és került fel a falra saját, Photoshoppal manipulált fényképe, amely – *expressis verbis* megfogalmazása szerint – *e* célból, azaz a majdani ősoltárra helyezés miatt készült! De ilyennek tekinthetjük a később részletesen bemutatandó, általunk készíttetett képet is házigazdánk, Sam Ly anyjáról, *ayơaq* Thaq-ról, akinek a személyi igazolványa alapján készült montírozott képét fia, Sam Ly gondosan eltette a jövőbeli célra. (Az eset leírását ld. alább.)

Ugyanakkor a fentieknek homlokegyenest ellentmondó adataim is voltak, amelyek – éppen ellenkezőleg – a hagyományos kognitív képzetek és társadalmi értékek szívós továbbélését példázták és példázzák. A már idézett *mpơaq* Thao, például, elhunyt felesége fényképét (3. kép) azért nem tette saját bevallása szerint apja fotója mellé az ősoltárra, mert a meny és az após *(kuya*

1976. A ma elfogadott átírást az ő nyomukban vietnámi nyelvészek egységesítették. Ld. Hoàng Tuê 1986; Vương Hữu Lễ 1997.

[25] Görög *tekhnon* = ʻgyermek', *onym* = ʻnév'. Teknonimia: egy egyénnek másokon (gyermekein, unokáin, feleségén, stb.) keresztüli megnevezése, azaz „X apja", „Y nagyanyja", „Z férje". Ez a gyakorlatban annyit jelent, hogy egy személynek az élete során több (akár hat-nyolc-tíz!) neve is van, amelyek mindegyike életkorára, családi állapotára, társadalmi pozíciójára, a rokoni-családi kapcsolathálón belül elfoglalt helyére utal – szemben az európai névadással, amely a születéstől kezdve egy változatlan személyiséget, „Ego"-t feltételez és jelöl.

kunh) rokonsági kategóriákként tabuk egymás számára! Így feleségének külön ősoltárt készített. Vagyis az egyik esetben tökéletesen figyelmen kívül hagyta a halottakhoz kapcsolódó korábbi elképzeléseket, míg a másik esetben még a fényképek kitételénél és egymás mellé helyezésénél is figyelemmel volt a fennálló társadalmi előírásokra és kategóriákra. Mindezzel nem állt egyedül. Summa summarum: két temetésen, egy sámánszertartáson, két házavatón és más egyéb eseményeken való részvétel után nyilvánvalóvá vált számomra, hogy valódi kulturális változás zajlik a brúk között, amelyben régi vallásos ideák és struktúrák keverednek újakkal, e jelenségek heterogén, esetleges és improvizált jellegétől függetlenül. A kulturális változás tehát egyike volt a lehetséges magyarázatoknak.

A képekre vonatkozóan ráadásul – a már említett terepmunka-szituáció miatt óvatosan feltett – kérdéseimre néhány nagyon érdekes választ kaptam. Először is a brúk nyíltan bevallották, hogy „ez az, amit a vietnámiak elvárnak tőlünk". „Ha belépnek a házunkba, körbenéznek, és azonnal rákérdeznek, hogy »hol vannak az őseiteket ábrázoló fényképek«." A társadalmi-hatalmi helyzet, a többségi nemzet elvárásai olyan nyomást jelentenek a számukra, ami elől soha nem tudtak és nem is mertek kitérni.[26] Felmerül tehát a kérdés, hogy – Bhabha kifejezésével élve – nem valamiféle társadalmi mimikri, színlelés-e az, amelynek eredményeképpen Ea Hiu-ban szinte minden brú házban ott látjuk a vietnámi típusú ősoltárokat s fölöttük az ős(öke)t ábrázoló fényképeket. Tudjuk: a mimikri Bhabha (1994) alapvető munkája óta a posztkoloniális társadalomkritika kitüntetett fogalma, ami a gyarmatosítók kulturális mintáinak látszólagos felvételét („úgy teszünk, mintha"), átalakítva befogadását jelenti, és ami mindig valamiféle „hibrid" valóságot eredményez.[27]

Hogy a brú ősoltárok esetében valóban *van/lehet* szó „színlelésről", több példa is bizonyítja a számomra – a fent említett terepmunka-körülmények miatt azonban mégsem merek egyértelmű kijelentést tenni. A legnyilvánvalóbb az az eset, amikor az egyik házban, látván a vietnámi típusú ősoltárt színes ősfényképekkel, és fölötte a Ho Chi Minh-képet, rákérdeztem a brú házioltárokra. A házigazda „huncut" mosollyal felhajtotta a ház gerendájára felragasztott, lelógó újságpapír „függönyt", és megmutatta mögötte az „álcázott", tökéletesen eltakart brú házioltárokat! Mára már megfakult emlékeim szerint mintha szóban még kommentálta volna is az „álcázás" tényét, de mivel naplómban nem találom ennek nyomát, nem merek felelősséget vállalni érte. Egy másik háznál viszont a recens ágazati halottak „nem létező", „már nem csináljuk" oltárát találtuk meg az – időközben készségesebbé vált – házigazda segítségével, a *kávéskertben* elrejtve: mivel erdő már nincs a házak körül,

26 A brúk történelmileg igazolható „félénkségére" és alkalmazkodási stratégiájára ld. Vargyas, 2000, 2008, 2016 és 2017.

27 A mimikri világszerte különféle formákban jelenik meg Afrikától (Ferguson 2006) a posztszovjet Szibériáig (Mészáros 2013: 196). Itt köszönöm meg Mészáros Csabának, hogy Bhabha művére és a mimikri fogalmára felhívta a figyelmemet.

a szerepét *az erdőt,* a *természetet idéző* és hozzá hasonlóan buja kávéskert vette át! (XXXIV. színes kép) Egy harmadik háznál ugyancsak a kávéskert rejtette szimbolikus formában – egy vadvirág képében – a betiltott „szárazrizs”[28] lelkét: ezt a virágot eredetileg akkor helyezték a learatott szárazrizst tartalmazó, fonott hombárokra, amikor bőséges termés volt. Itt, az áttelepített brúk között, ahol az erdő és a szárazrizs már csak az emlékeikben létezett, úgy tartották életben *titokban* a (száraz)rizs és vele a brú pantheon talán legfontosabb istenségének, a rizsistennőnek az emlékezetét, hogy ezt a bizonyos „lélek-virágot” a – szimbolikusan a rizs szerepét átvevő – kávé közé ültették!

Másutt ugyan a „színlelés” nem volt ennyire kézzel fogható vagy tetten érhető, de a brú házioltárok, már csak szokásos térbeli helyzetüknek köszönhetően is – a ház koszorúgerendája fölött, a viszonylag sötét tetőtérben, „félúton” az égi és a földi világ között – nem szúrnak szemet. És ha ráadásul feltűnő-színes-nagy-hivalkodó-csicsás tárgyak környezetében állnak, mint azt gyakran láttam, akkor még kevésbé tűnnek fel: az előbbiek „elnyomják” őket, magukra vonják a gyanútlan szemlélő tekintetét. Ugyanakkor sokszor egyáltalán nem is voltak elrejtve Ea Hiu-ban, ami – valljuk be – e magyarázat ellen szól, gyöngítve az érvényességét.

Egy harmadik felmerülő lehetséges magyarázat a szinkretizmus: a leggyakoribb képletnek ugyanis valójában az tekinthető, amikor a brú házioltárok és a vietnámi ősoltárok békésen egymás mellett élve, harmonikus egységet alkotnak. A szinkretizmus lényege közismerten az, hogy eredetileg össze nem tartozó dolgok egymás mellé kerülnek, egymás létét-lényegét meg nem kérdőjelezve, látszólagos egységben. A három lehetőség közötti választást az teszi nehézzé számomra, hogy a „recens halottak” fényképei által jelentett vallási-rituális problémára valójában a terepmunka lezárulta után, az anyag otthoni elemzése során ébredtem rá. Így nem volt módom kérdéseket feltenni evvel kapcsolatban brú beszélgetőpartnereimnek. Azt pedig, hogy az egyes konkrét esetekben az érintettek mivel és hogyan magyarázták volna az általam megfigyelt jelenségeket, utólag már soha nem fogom tudni kideríteni. Akármelyik is a helyes magyarázat azonban, a tény tény marad:

[28] „Szárazrizs” (angol dry rice) és „nedvesrizs” (angol wet rice): a rizs művelésének két, egymástól lényegileg eltérő technológiája. Az előbbi a hegyi és erdei környezetben (tehát leginkább a hegyi nemzetiségek által lakott területeken) végzett talajváltó gazdálkodásra utal, amelynek lényege, hogy az erdőt kiirtják, majd az elszáradt lombot felgyújtják („égetéses irtás”), s a rizst ásóbot segítségével vetik el; a rizst mesterségesen egyáltalán nem öntözik. A „szárarizs”-termesztést „erdőpusztító” jellege miatt a vietnámi állam tiltja. A brúknál vallásos képzetek és agrárrítusok egyedül az „őshonos” szárazrizs-termesztéshez kapcsolódnak. A „nedvesrizs”-termesztés a (fátlan) síkságokon végzett, árasztásos-öntözéses rizstermesztést jelenti, ami az államalkotó népeknél, így a vietnámiaknál is, a rizs művelésének kizárólagos formája. E műveléshez tudomásom szerint semmiféle vallásos elképzelés és/vagy rítus nem kapcsolódik. Mindehhez ld. Vargyas 2008: 3. fejezet: „A rizs, a rizsistennő és a sarló: »rituális technológiák« változás közben”.



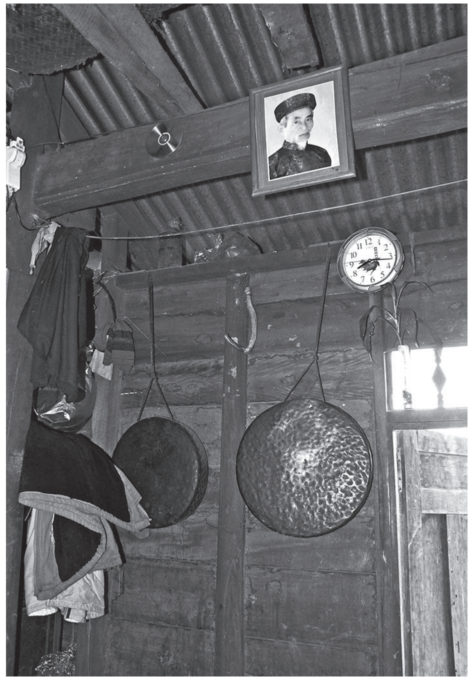
7. kép. Egy özvegyasszony, mpiq Kưm házának belseje. A falon Hồ Chí Minh-nek a hegyi nemzetiségekhez írott levele (1946. április 19.) plakáton, mellette elhunyt férje, mpơaq *Kưm, valamint égetéses-irtás-készítés közben maláriában elhunyt fia fényképe. A másik oldalon, a tv mögött ugyancsak a fiú képe. Minden kép fölött egy-egy CD-lemez, díszítésként*

ahhoz, hogy a vietnámiak elvárásának, egy „helyes szokás" átvételének a brúk meg tudjanak felelni, *vagy* hagyományos vallási rendszerük egészét kell gyökeresen átalakítaniuk, *vagy* össztársadalmi szinten kell mimikrit színlelniük, *vagy* szinkretisztikus gondolkodásformákat kell magukévá tenniük. Vagy mindhármat. Ezzel pedig természetesen nincsenek tisztában azok, akik – jóindulatúan ugyan, de – ezt az „ártalmatlan" alkalmazkodást elvárják tőlük.

A fényképekkel kapcsolatban két további kérdést kell még tisztáznunk: mi a funkciójuk? Mire szolgálnak: emlékezésre vagy kommunikációra? A válasz azonnali: a képek az elhunytak egyszerű, ámbár „szépített/megnemesített" ábrázolásai, amelyek egyedüli funkciója az emlékezés: az imák és áldozati szertartások során tömjént füstölnek, illetve áldozati ajándékokat helyeznek el előttük. Amennyire tudom, sohasem használják őket rituális kommunikáció céljaira. A másik kérdés pedig: milyen hosszú ideig őrzik meg őket az ősoltárokon? Több évig, több generációig, vagy „örökre"? A kérdést nem könnyű megválaszolni, mivel – mint láttuk – a fényképek használata nem több, mint 10–15 évre megy vissza, azaz alig egygenerációnyi időre. Jómagam nem ismerek egyetlen példát sem arra, hogy a fénykép az első felmenő generációt *megelőző* személyt ábrázolt volna. Ami tehát a fényképek élettartamát illeti, a tekintetben legfeljebb feltételezésekkel élhetünk. De, figyelembe véve, hogy a vietnámiak maguk mindössze

háromgenerációnyi ideig őrzik meg őseik fényképeit az oltárokon,[29] nem nehéz megjósolni, mi fog történni: a brúk valószínűleg maguk is úgy fognak eljárni, mint a vietnámiak, és ezen az időtartamon túl meg fognak válni ős-fotóiktól.

Evvel kapcsolatban el kell ismernem, hogy bizonyos értelemben még írásom címe is félrevezető: a kérdéses fotók ugyanis nem „valódi" ősöket, hanem „recens" halottakat ábrázolnak, azaz olyan elhunytakat, akik épp most vannak az őssé válás, azaz a Kaneaq-oltár képében való összeolvadás futószalagján. Az „ősök" – emlékezzünk rá – nem mások, mint a halottak megszámlálhatatlan generációjának elszemélytelenített, arc nélkülivé kovácsolt tömege. Csakhogy az arc nélküli arcok és elszemélytelenített személyek sokaságát, azaz „az ősöket" a lehetetlenséggel határos egyetlen kép segítségével visszaadni… Vagy mégis? Ki tudja? Vajon meddig lesz lehetetlen?! A fényképezés, mint művészeti forma, és különösen a digitális fotómanipuláció felvértezték immár az emberiséget azzal, hogy a legábrázolhatatlanabbnak tűnő képzetek is ábrázolhatóak legyenek. Várjunk egy kis ideig, hátha megjelenik egy művész, aki felnő a feladathoz! A történelem tanulsága az, hogy ami technikailag lehetséges, előbb-utóbb be is következik.



8. kép. A ház gazdája, mpɑaq *Kẽng elhunyt testvérbátyjának a fényképe, alatta – a falra akasztva – laposgong*

E vallási-kognitív kitérő után térjünk vissza a terepre, a fényképekhez! A régi képek visszamenőleges „retro-beillesztése" „gyarmati és császári privilégiumokat idéző előre gyártott képsorozatok képeibe", amiről Jellema szól, Ea Hiu-ban is divatban volt 2007-ben, legalább annyira a célból, hogy a falra akasztva díszként szolgáljanak (XII. színes kép és 7. kép), mint hogy az ősoltárra helyezzék őket (XIII–XIV. színes kép és 3. kép). A fentebb tárgyalt eset, *mpɑaq* Yon képe (ld. színes XII. kép) tipikus példa az előbbire. Egy másik, hasonló példa egy mandarinruhába „öltöztetett" brú férfi: kék turbánt *(khăn xếp)* és kék selyemtunikát visel (8. kép). Két további

[29] E fontos tényre Kirsten Endres hívta fel a figyelmemet, amiért külön köszönetemet fejezem ki neki.





házból származó két másik képen egy férfit (9. kép), illetve egy nőt (10. kép) látunk európai ruhában, európai környezetben. A férfi sötét öltönyt és piros nyakkendőt visel, jobb kezén karóra; a nő bokáig érő hosszú fekete szoknyát és magasan záródó bordó-lila tunikát (ez akár „ázsiai” viselet is lehet). A környezet mindkettejüknél megszólalásig hasonló, csak más elrendezésben: esztergályozott, Thonet-bútorra emlékeztető, kerek asztal mellett ülnek. Az asztalon – a férfi esetében – kétkazettás hordozható rádió, gyümölccsel teli üvegtál, porcelánváza virággal, csicsás teáskanna és -csésze; a falon falióra és európai stílusú – tájképet ábrázoló – festmények. A nőnél ugyanez, de a rádió a falon van (és inkább festménynek, mint valódi szerkezetnek néz ki), a sarokba állítva pedig egy ventillátor ékeskedik. A falon függő festmények témája is különbözik egymástól.

Ám érdekes módon a képek nem annyira gyarmati és császári privilégiumokat idéznek, mint inkább mai környezetet, városi-ünnepi ruhába öltöztetett embereket. A tendenciát legnyilvánvalóbban az esküvői fotók mutatják. Közöttük meglepő, ritka példának számít egy pár, amely két különböző fényképen két különböző stílusú ruhában pózol (XV. kép színes és 11–12. képek):

9. kép. Ld. a 7. számú képet. A tv fölötti kép az elhunyt fiúról

10. kép. Az Ea Hiu-beli földművesszervezet elnökének, mpɑaq *Bay-nak a háza. A falon felesége 2-3 évvel korábban készült, montírozott képe*





11. kép. Mpɑaq *Thao fiának és menyének esküvői fotója „vietnámi” viseletben*
12. kép. A színes XV. képen és a 11. képen látható menyasszony, mpɑaq *Thao menye, hétköznapi munkaruhában, saját fényképei alatt*

egyszer „brú”, egyszer „vietnámi” ruhában. Mind a „brú”, mind a „vietnámi” jelzőt idézőjelbe tettem, mivel a férj – a jelenlegi vietnámi divatot követve – mindkét esetben európai öltönyt és nyakkendőt visel, míg a feleség a „brú” esetben „tipikus” lao ruhát: európai gyöngyház gombokkal kivarrt kék indigókabátkát, dereka köré csavart színes pamutszoknyát, a mellén keresztbe vetett selyemkendőt *és* európai női cipőt; a fején felismerhetetlen (atipikus) fejdíszszerűség és szalag van, míg a kezében egy csokor virágot tart. Való igaz, ezt a ruhát – kis jóindulattal – akár „brúnak” is tekinthetjük, mivel a brúk „eredeti” lakóhelyükön, Quảng Trị tartományban az öltözködés tekintetében erős lao hatás alatt állnak. Ám mégis: ez a kép túlságosan „városi”, túlságosan gazdag és túlságosan „szép” egy egyszerű falusi brú asszony körülményeihez képest. Így jó illusztrációként szolgál Jellema azon bekezdéséhez, amelyben a vagyoni és osztálykülönbségek kiegyenlít(őd)éséről ír, vagy Hien megállapításához „a történelem tévedéseinek »kiigazításáról«, a morális univerzum »újraindításáról«, új vágyak jövőre való kivetítéséről” (Hien 2012: 490). A különbség csak annyi, hogy a kiegyenlít(őd)és, a „felfelé mobil gazdasági életút” ez esetben az érintettek életében valósul meg, nem pedig a haláluk után. Az ember életútjának kiemelkedő állomásain, például házasság, születésnap, keresztelő esetén ez a fajta „feltűnni akarás” jól ismert saját társadalmunkból



13. kép. Az achuaih *Be/ông Hôm-ról készült fotó a ház szakrális oszlopán*

is. Gondoljunk az érettségi banketteknek az utóbbi évtized(ek)ben divatba jött, bérelt, 10-15 méter hosszúságot is elérő „nyújtott Limousine”-jaira (stretch-Limo), bennük a csokornyakkendős sofőrökre/pincérekre, a bárpultjaikon felszolgált jégbe hűtött pezsgőre és az egyórás sétaautózásra a kivilágított városban! Egyszer az életben mindenki szeretne gazdagnak látszani!

Ha az előbb a „meglepő” jelzőt használtam, azért tettem, mert a példa egyike volt azon kivételes eseteknek, amikor a brúkat „brú” viseletben ábrázolják. Két további esküvői képen kívül mindössze *egyetlen* képet ismerek ugyanis, amely brú embert „brú környezetben” vagy viseletben ábrázol: ez egy minden tekintetben kivételes férfi, *achuaih* Be/ông Hôm[30] teljes alakos képe, bozótvágó késsel a vállán, mezítláb, a „dzsungelben”. (13. kép) A képről sajnos nincsenek információim, a 2007-ben 108 éves öregembernél tett rövid látogatás során nem volt módom kérdezősködni erről a valódinak tűnő – tehát Photoshoppal nem manipulált –fényképről. Így nem tudom, hogy milyen alkalomból és mikor készült, pedig életútja ismeretében nem elképzelhetetlen, hogy ennek *lehet* jelentősége.[31] Ha egyáltalán mégis megemlítem, az azért van, mert a képen valamiféle furcsa, beazonosíthatatlan ruhát visel, ami sejthetően európai eredetű elemekből áll: világoskék rövidnadrág fölött valamiféle sötétkék mintás fehér köntös- vagy tunikaszerűség, amit derékon zsinór szorít össze; előtte hosszú lepelféle, ami a rövidnadrágon túl a térdéig lóg. Az öltözet „európai” jellege ellenére is erősen emlékeztet azonban az egykor a brúk által viselt „erdei ruhára”, a veregetett fakéregből, „tapából” készült mellényre, illetve – az ugyancsak tapából készült – ágyékkötőre.[32] *Achuaih* Be/ông Hôm jobb kezével bozótvágókést tart a vállán, felemelt bal kezét pedig üdvözlő mozdulatra lendíti;

30 „Ông”: vietnámi nyelven ‘nagyapa, úr’ (Sir és Mr. egyaránt). A brú név mellett használt vietnámi megnevezés arra utal, hogy széles körben ismerték a vietnámiak is.

31 *Achuaih* Be/ông Hôm az amerikai katonai szolgálatban álló brúk egykor félelmetes, teljhatalmú parancsnoka volt, híres sámán, akiből még látogatásom idején is valami olyan nem-evilági erő áradt, hogy – akkor még nem tudván, kivel állok szemben – magam is megrémültem tőle, aminek naplómban hangot is adtam.

32 A fakéreg ruhákhoz ld. Vargyas 2016b.



14. kép. Egy brú sír az Ea Hiu-beli temetőben: mpơaq *Lan sírja, rajta az elhunyt színes, montírozott arcképe*



15. kép. Az Ea Hiu-beli földművesszervezet elnökének, mpơaq *Bay-nak a háza: apjának és anyjának, valamint vízbe fulladt unokájának a fényképe az ősoltáron. A képek előtt banán és füstölő, áldozati ajándékképpen*



16. kép. Házigazdám, Sam Ly, új házának avatója alkalmából az ablaknál állva mobiltelefonozik



17. kép. Sam Ly vietnámi típusú új háza



18. kép. Sam Ly vietnámi típusú ősoltára a régi betonhangár-házban. Rajta elhunyt apja – személyiigazolvány-fotó alapján rajzolt – arcképe (truyền thần) *és áldozati ajándékok, pénz*



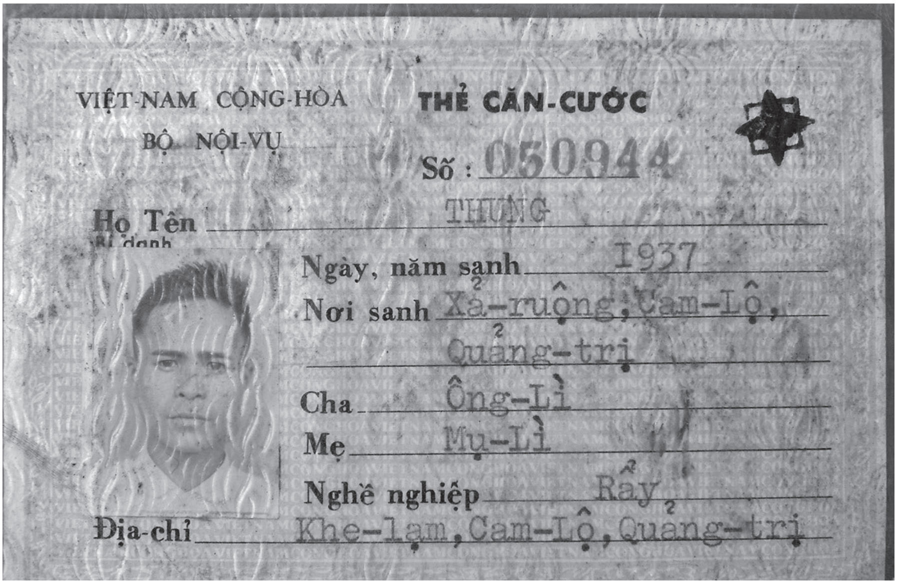
19. kép. A Sam Ly új házában feltett, régi típusú, de modernizált brú házioltárok sora



20. kép. Sam Ly anyja, ayơaq *Thaq*



21. kép. Sam Ly elhunyt apjának – személyiigazolvány-fotó alapján rajzolt – arcképe (truyền thần)



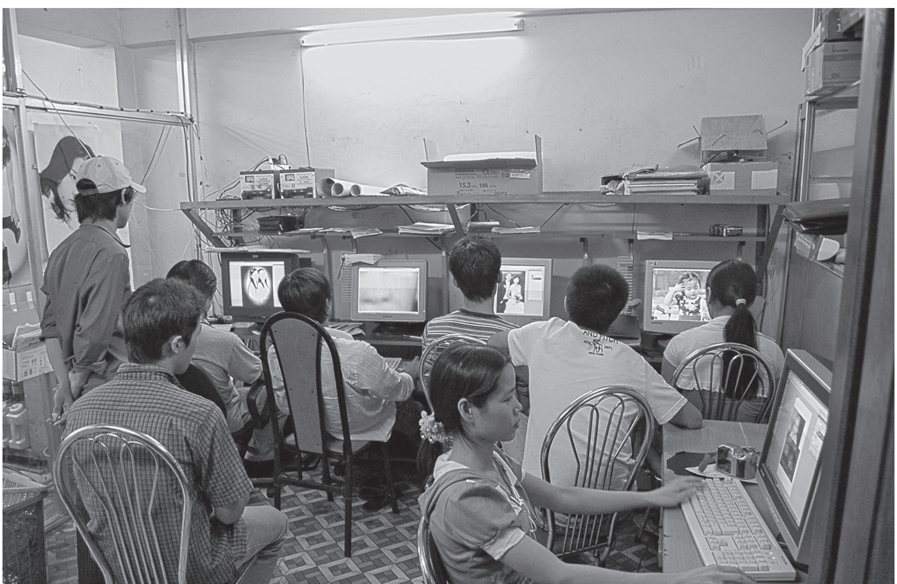
22. kép. Sam Ly elhunyt apjának megőrzött személyi igazolványa, ami alapján a rajz készült



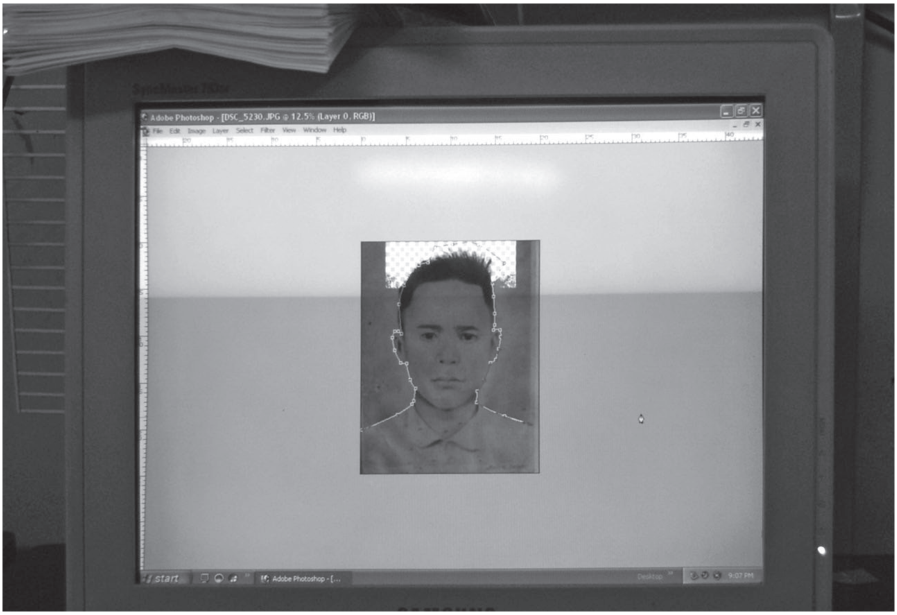
23. kép. Sam Ly anyjának, ayoaq *Thaq-nak a személyi igazolványa*



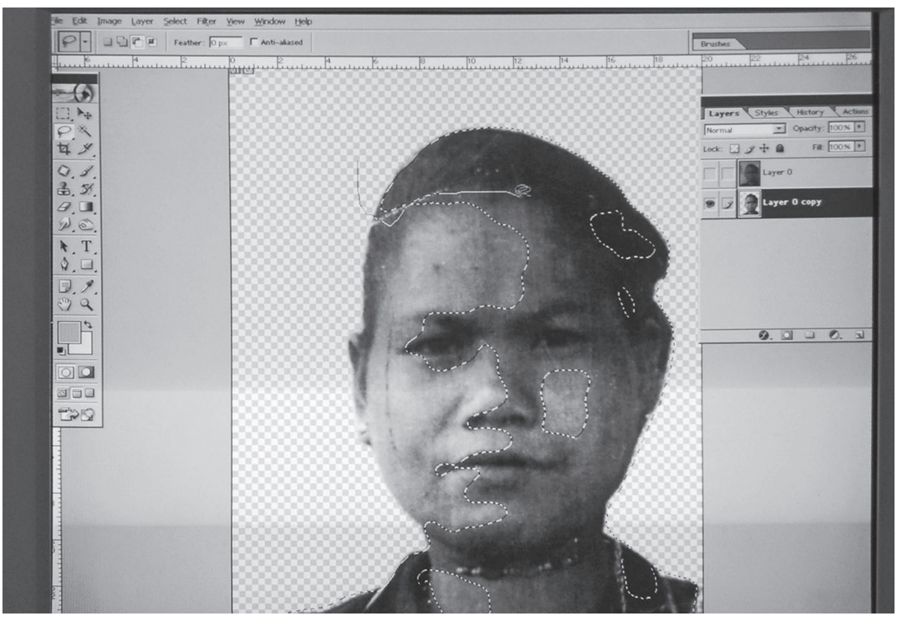
24. kép. A Fujifilm-üzlet Buôn Ma Thuột városközpontjában, ahol a photoshopolásos képmanipulációt végigdokumentáltuk



25. kép. Az üzlet belseje a dolgozó alkalmazottakkal és a várakozó kliensekkel



26. kép. A Sam Ly elhunyt apjáról készült rajz Photoshopban: a fejet körülrajzolták, hogy kivágják



27. kép. Ayơaq Thaq, Sam Ly anyjának személyiigazolvány-fényképe Photoshopban: a kép retusálása



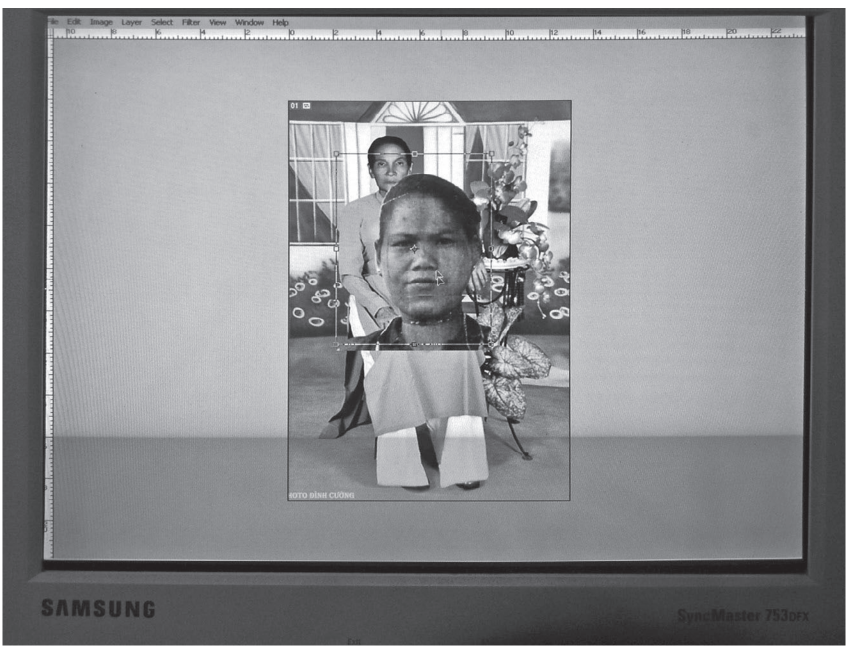
28. kép. Sam Ly elhunyt apjáról készült rajz és személyi igazolványa, rajta a rajz alapjául szolgáló fotó, több rétegben egymásra montírozva, Photoshopban



29. kép. A montírozás folyamata: a Sam Ly elhunyt apját ábrázoló rajz kivágva, egy „konyhakész” öltözet mellett, illetve az abba való behelyezés első pillanatai



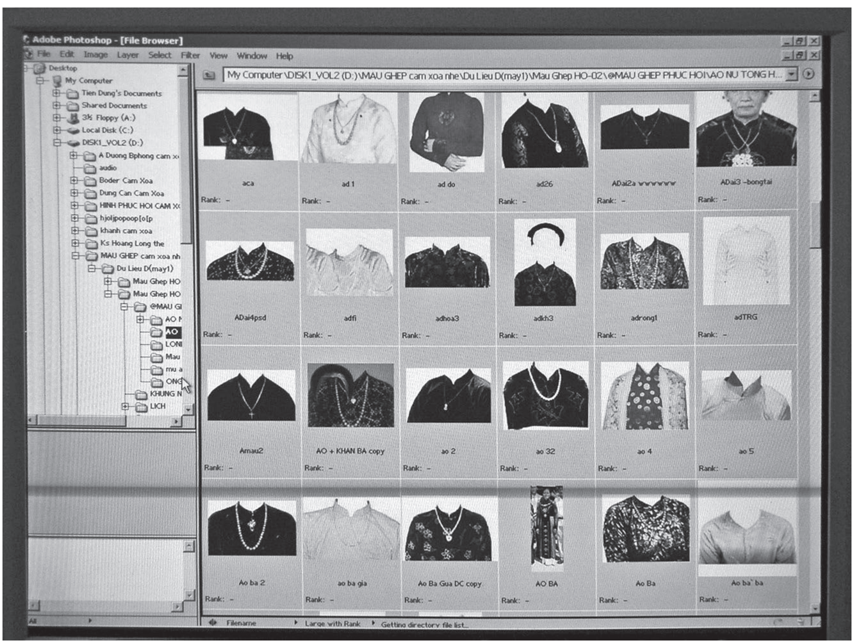
30. kép. Ayơaq *Thaq kiretusált fényképe, a számára kiválasztott „konyhakész" háttérrel, amelyen egy vietnámi öregasszony képe látható, asztal mellett ülve*



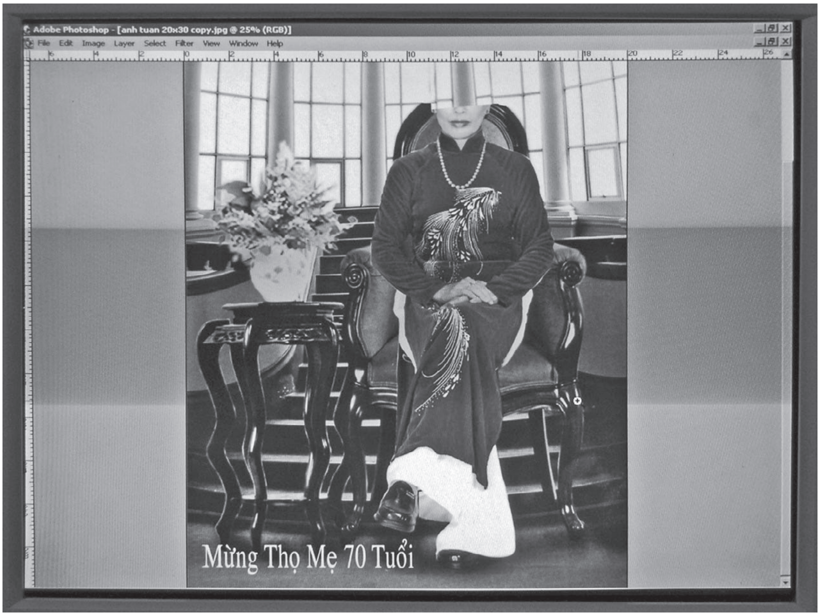
31. kép. A montírozás folyamata: ayơaq *Thaq fényképe „úton" az előképül szolgáló vietnámi asszony arca felé*



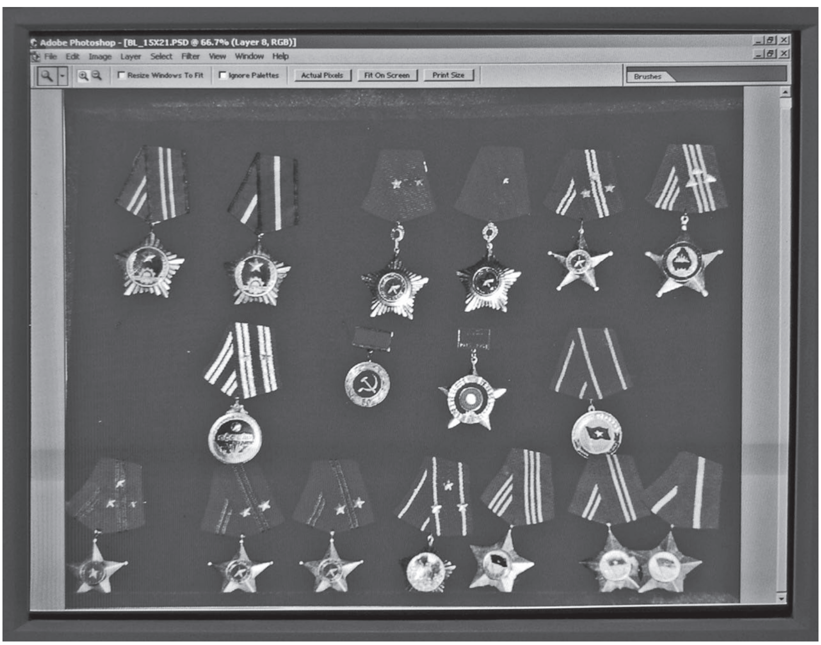
32. kép. Előre gyártott képsor 24 fényképpel: férfiruhák és pózok (második változat); köztük amerikai egyetemi diplomaátadó ünnepségeken szokásos tóga, hozzá szögletes kalap



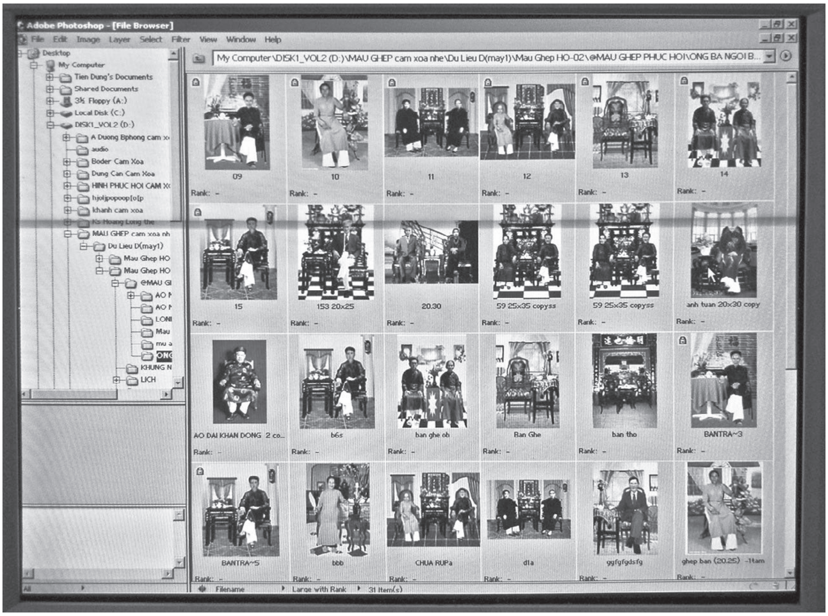
33. kép. Előre gyártott képsor 24 fényképpel: női ruhák és pózok



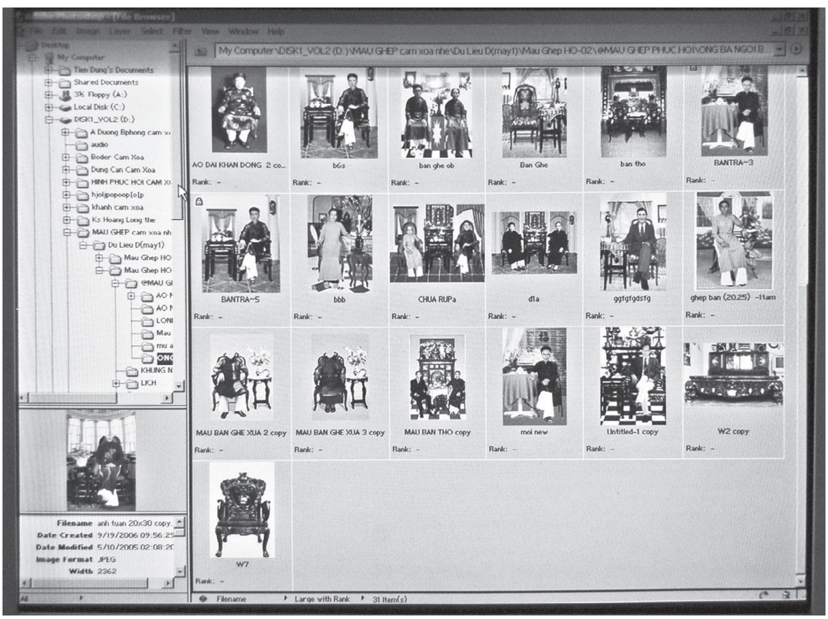
34. kép. Előre gyártott kép, 70 éves nő születésnapjára, vietnami viseletben, európai környezetben



35. kép. Előre gyártott képsor 24 fényképpel: kitüntetések



36. kép. Előre gyártott képsor 24 fényképpel: férfiak és nők külön-külön, illetve kettesben (házaspárok számára) európai és vietnami környezetekben



37. kép. Előre gyártott képsor 24 fényképpel: férfiak és nők külön-külön, illetve kettesben (házaspárok számára) európai és vietnami környezetekben (második változat)



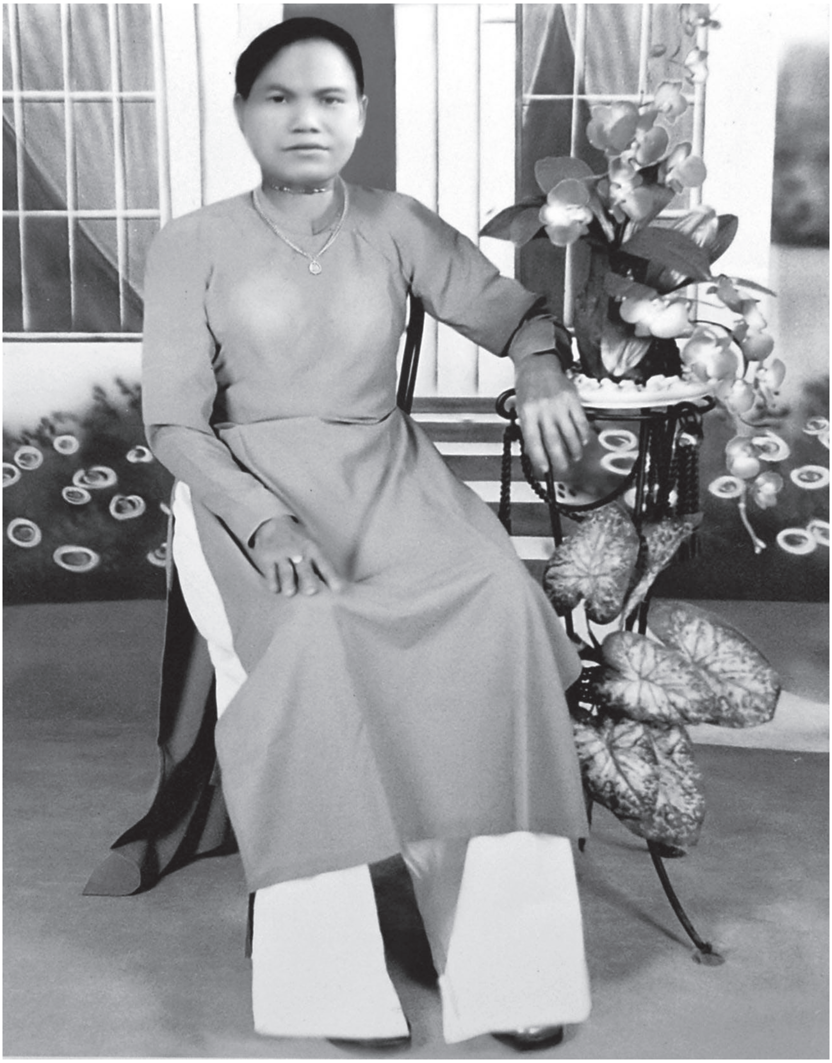
38. kép. A Fujifilm bolt alkalmazottja, ayơaq *Thaq „vietnamizált" fényképével*



39. kép. Sam Ly apjának „városiasított" fényképét átlátszó műanyag fóliával fedik le



40. kép. Sam Ly apjának új „ősfényképe”



41. kép. Ayơaq *Thaq jövendőbeli „ősfényképe"*

fején valamiféle félgömb alakú, általam soha nem látott és hírből sem hallott piros fejfedő van. Akármi is lehetett a kép apropója és célja, sugárzik belőle a brúk közt oly ritka önbizalom, nyugodt magabiztosság, a brú identitás és a múlt nyílt vállalása. Ahogy az ábrázolt személy, úgy a fénykép is kivételes és egyedülálló.

Az természetesen érthető, hogy a vietnámi tulajdonosok által működtetett városi fotó- és PC-szaküzletek nem rendelkeznek előre gyártott, „konyhakész" képsorozatokkal, amelyek a környékbeli nemzetiségek viseletét és helyszíneit ábrázolnák retro-manipuláció céljából, és hogy egyáltalán eszükbe sem jut ilyesmire gondolni. Végül is ők nem a multikulturalizmus zászlóvivői, hanem hétköznapi üzletemberek, akik mindenekelőtt a megélhetésüket szeretnék biztosítani. Klientúrájuk 99%-át minden bizonnyal vietnámiak teszik ki. Csakhogy ez a körülmény nyilvánvalóan visszahat arra a képi világra, amit ezek az előre gyártott sorozatok tükröznek, illetve amit meg akarnak konstruálni.

De mielőtt e kérdésre fordítanánk a figyelmünket, lássuk mindazokat a fényképeket – a fotók zömét – amelyek brú férfiakat és nőket ábrázolnak városi-ünnepi ruházatban! Ősoltárokon, a Kaneaq oltár alatt vagy a sámánoltár mellett, sírköveken a temetőkben vagy egyszerűen a falon díszként, azaz vallásos és nem-vallásos kontextusban egyaránt, számos portrét látni Ea Hiu-ban, amelyek jól öltözött brú férfiakat és nőket ábrázolnak. (XVI. színes kép és 14–15. képek) A valóságban e fényképek nem is portrék, hanem mellképek, mivel a fej önmagában nem igazán alkalmas a visszamenőleges manipulációra. Az általuk viselt ruhák hétköznapi vagy ünnepi városi ruhák: a férfiak öltönyben és fehér ingben vannak, nyakkendővel; a nők tetszőleges inget, nyakláncot és időnként valamiféle felső kabátkát, tunikát viselnek.

Mivel az ilyesféle képek ára 100 000 vietnámi dong körül volt 2007-ben, s ebben már a retro-manipuláció is benne van, nem elérhetetlenek a hétköznapi emberek számára sem, folyamatos igény volt rájuk.[33] A városokban az üzlet valósággal virágzott. Buôn Ma Thuột-ban két bolt is volt, ahol ilyen szolgáltatásokat nyújtottak, méghozzá hosszabbított nyitva tartással, este 11 óráig, hétvégeken is, egymással versenyezve a kliensekért. Bár „szakmai fogásaikat" titokban tartották, ez nem jelentette azt, hogy a munkát zárt ajtók mögött végezték volna, azaz hogy a kliensek ki lettek volna zárva a színhelyről. Ellenkezőleg, legalábbis az egyik boltban a kliensek ott üldögéltek az üzlet- és munkahelyiségben, és nyugodtan várakozva a sorukra, csöndben nézték, hogy az alkalmazottak hogyan dolgoznak. Végül is az olyasféle kérdések, hogy milyen ruhát, melyik „előre gyártott" hátteret vagy színhelyet válasszák ki a fotók számára, elméletileg akár rájuk is tartozhattak volna. De mivel a technikát és a lehetőségeket nem ismerték, az egész folyamat pedig meghaladta őket,

[33] A színes képek nyilvánvalóan drágábbak ennél, mint ahogy a kép nagysága is számít. Összehasonlításképp: 2007-ben egy üveg sör, a minőségétől és a fogyasztás helyétől függően 15 000 – 25 000 vietnámi dong volt.

az esetek döntő többségében nem szóltak bele semmibe, nyugodtan várták, hogy az alkalmazottak elvégezzék számukra a főnök által kiadott munkát.

Mindezek ellenére is, amikor legelőször kezdtem érdeklődni a munkamenet iránt, az alkalmazott gyanút fogott. Arra hivatkozva, hogy a folyamat hosszabb időt vesz igénybe, azt javasolta, hogy a képeket hagyjuk nála, s jöjjünk vissza értük egy nappal később. Barátom és kollégám, Đinh Hồng Hải javaslatára ugyanis nem puszta kézzel érkeztünk a boltba, hanem képeket is vittünk magunkkal, hogy a photoshopos retro-manipuláció folyamatát végig tudjuk követni és dokumentálni. Az első elutasítás után átmentünk a másik boltba, ahol több szerencsével jártunk. Hải meggyőző magyarázata nyomán zöld lámpát kaptunk, és még azt is megengedték, hogy fényképeket készítsünk a folyamat alatt.

Az előzménye ennek az, hogy Ea Hiu-beli házigazdánk, Sam Ly (16. kép) áldozatbemutatással egybekötött házavatót akart rendezni új háza fölépülése, illetve a házba való beköltözése alkalmából. (VIII. színes kép és 17. kép) Mint a legtöbb brúnak ezen a vidéken, neki is vietnámi stílusú ősoltára volt, amelyen halott édesapjának – a személyi igazolványában lévő fotó alapján – kézzel rajzolt képe *(truyền thần)* állt (18. kép); ugyanakkor régi, használaton kívüli, de megőrzött brú házioltárai helyett újakat készíttetett, amelyeket az új házban már feltett a falra.[34] (19. kép) Mivel édesanyja, *ayơaq*[35] Thaq (20. kép) nagyon szerette volna elhunyt férje képét feljavíttatni és „méltó" keretek között viszontlátni, felajánlottuk neki, hogy ajándékképp a házavatóra saját pénzünkön megcsináltatjuk neki a képet. Az ősoltáron lévő rajzról (21. kép), továbbá Sam Ly édesapjának családi emlékként őrzött egykori, valamint *ayơaq* Thaq akkor érvényes személyi igazolványáról (22–23. képek) digitális fényképeket készítettem. (Ez utóbbiakon a fotók 1962-beli [férj], illetve 1971-beli [feleség] állapotot tükröztek.) Így felszerelkezve indultunk a városba, a fényképészeti-PC boltba, hogy a képeket elkészíttessük.

2007. július 22-én vasárnap délelőtt 10 órakor megérkeztünk tehát a Buôn Ma Thuột városközpontjában lévő Fujifilm-üzletbe. (24. kép) Az üzlet zsúfolásig tele volt kliensekkel. (25. kép) Az öt alkalmazott közül mindössze egy volt szabad, egy fiatal hölgy, a többi mind buzgón dolgozott éppen. Odaadtuk neki a képeket. Bevitte őket a számítógépbe és elképesztő gyorsasággal kezdett dolgozni rajtuk. Mivel többen is várakoztak mögöttünk, nem volt időnk arra, hogy részletesen kikérdezzük. Ráadásul a kutatás céljára irányuló magyarázatunk és engedélye ellenére is láthatóan vonakodott, hogy túlságosan felfedje előttünk a „szakmai fogásokat", nem akart – vagy nem is tudott – mindent lépésről lépésre elmagyarázni. Nem tehettünk mást, mint hogy elfogadtuk az általa és a körülmények által diktált feltételeket, s megpróbáltunk megérteni az

[34] A házioltárok formájára és elhelyezésére ld. Vargyas 2008: 164–214.

[35] Szó szerint: 'nagymama'.

egészből annyit, amennyit csak tudtunk, anélkül hogy akár egyszer is leállíthattuk volna. Amit láttunk, még így is messze meghaladta a várakozásainkat.

A Photoshop egyik korábbi verzióját használva először is mindkét képen körberajzolta a fej körvonalait, (26. kép), majd kivágta és semleges háttérre helyezte azokat. *Ayoaq* Thaq képmását erősen retusálta (27. kép): a karcolásokat, pöttyöket, kifakult vagy besötétedett részeket, az eredeti szépséghibákat és minden kiiktatandó vagy feljavítandó részt körberajzolt, majd kivágott, a helyüket kitöltötte, a képet radírral elsimította, a kontúrokat kiélesítette. Ezután a „réteg”-funkciót használva, egymásra helyezte a képeket (XVII. színes kép és 28–31. képek): az egyiken az eredeti rajz, a másikon a feljavított fotó, a harmadikon a „konyhakész” tablók, s rajtuk az előre gyártott öltözeteket, színhelyeket és háttereket tartalmazó sorozatok. E tablók mindegyike 6x4 = 24 képet tartalmazott, témák szerint csoportosítva: például európai férfiruhák, öltönyök, leginkább fekete és kék színben, bár fehér is volt köztük, leginkább az esküvői képekhez; a nyakkendők a legkülönfélébb színekben pompáznak. (XVIII. színes kép és 32. kép) Ezek a képsorozatok legtöbbször fej nélküli mellképek, hogy az eredeti arcképeket be lehessen illeszteni a ruhákba. A ruhák közt van olyan, ami amerikai egyetemi diplomaátadó ünnepségeken szokásos: tóga és hozzá négyszögletes kalap; de van a ruhák közt valamiféle hagyományos vietnámi viselet is. A képek egy része nem is egyszerű mellkép, hanem ülő, álló, lépő alakokat ábrázol. Egy másik tablón katonai egyenruhák, illetve sportosan „lezser” ruházat sorakozik, továbbá kettőn is feltűnik ugyanaz az álló férfialak, hanyagul zsebre vágott – jellegzetes hollywoodi gesztus! – kézzel. (ld. fentebb, a színes XVIII. kép és 32. kép) A választék óriási: hat tablóról, azaz 144 különböző képről sikerült fényképet készítenem. De legalább ennyit el is mulasztottam, és bizonyosan még ennél is sokkal több áll az „alkotók” rendelkezésére! A nők esetében hasonlóképp a bőség zavarával küzdünk, a túlkínálat óriási. Mellképek, ülő, álló, lépő hölgyek, *aó dài*-ban, katonai egyenruhában (!) vagy sportosan „lezser” viseletben; nyakukat visszatérően nyaklánc díszíti. (33–34. képek) Az ő viseletük érdekes módon konzervatívabbnak tűnik: legnagyobb részük hagyományos vietnámi női ruha, beleértve ebbe a turbánokat is. Aztán – a szocialista jelen árulkodó betöréseként a képi világba – feltűnik egy tabló 24 különféle kitüntetéssel. (35. kép) A tablók között számos olyan van, amely szépen megkonstruált helyszíneket vagy jeleneteket ábrázol. A leggyakoribb az, amelyen valamiféle trónszerű karosszékben ülnek az ábrázoltak, egyik karjukat a karfán vagy a karosszék mellett lévő asztalon nyugtatva. Ennek legalább 50 változata van: egyedül vagy kettesben (férj és feleség, ez esetben az asztal két oldalán, közöttük az asztal), európai vagy vietnámi viseletben, európai vagy vietnámi környezetben. (36–37. képek)

Alkalmazottunk boszorkányos gyorsasággal keresgélt e tablók között, alig hagyván időt rá, hogy néhány gyors fényképet készítsek, majd néhány próbálkozás után – anélkül, hogy akár egyetlen kérdést is feltett volna nekünk

– kiválasztott egy „megfelelő” környezetet a fényképek számára. Egymásba csúsztatta a rétegeket, összedolgozta őket, majd egy utolsó „cizellálás” után elmentette az egészet, kiírta CD-re… és már kész is volt! Két és fél óra alatt, 12 óra 23 perckor a fotók kiprintelve és átlátszó műanyag fóliával borítva – amire itt a nedves klíma miatt nagy szükség van –, a kezünkben is voltak. (XIX. színes kép és 38–39. képek) Néhány órával később hazaértünk Ea Hiu-ba, és átadtuk a képeket Sam Ly-nek és *ayơaq* Thaq-nak. Innentől idézek naplómból: „A két nagy fotoshopos fotónak nagyon örül Sam Ly, és elteszi azonnal. *Ayơaq* Thaq már kevésbé [örül], vagy legalábbis nem tudom eldönteni: jókat röhög, de azért ebben inkább hitetlenkedés van, hogy »hát ekkora baromságot«: mert [mint mondja,] »*Yúh! Taq yuan*« – vagyis »őrültek« vagyunk / »megőrültünk«, mert »vietnámit csináltunk belőle«, és ennek inkább *nem* örül, mintsem örül! De azért láthatólag mégis imponál neki az aranyláncos, *ao dài*-os fotó, szóval nem tudja a dolgot hova tenni! Csinálok róla egy-két fényképet így, kezében a nagy fotóval.” (XX. színes kép)

Ayơaq Thaq egymásnak ellentmondó, kétértelmű érzelmei erősen emlékezetnek Murtazajev novellájában a főhős, Kadisa érzelmeire. Az ok minden bizonnyal azonos: tudatában vannak a „csalásnak”, a valóság manipulálásának, ami részben örömmel, ám részben mégis elégedetlenséggel tölti el őket. A kérdés az, hogy akarják-e azt a valóságot, amit a kép – velük együtt – ábrázol. Azonosulnak-e vele, elfogadják-e, hogy immár egy másik, modernebb világban élnek, ahol a dolgok másképp vannak, mint ahogy eddig voltak? Ahol ők maguk is másként néznek ki? Minek tekintik ezt: örömteli elégtételnek a fennálló vagyoni és társadalmi különbségekért, vagy erővel rájuk kényszerített asszimilációnak? Világosan emlékszem *ayơaq* Thaq hangjára, ahogy a „megőrültetek?!” kiszaladt a száján. Brú asszony ilyet vietnámi férfinak, pláne fehér embernek nem mond. Ugyanakkor a jelenet mintha mégis inkább valamiféle színjáték lett volna. Haragja – akár színlelt volt, akár valódi – másodpercek alatt elpárolgott, s átadta a helyét az elképedt nevetgélésnek: „hát, hogy ezt is meg kellett élnem!” Nem tudom tehát eldönteni, hogy mik voltak a valódi érzelmei, s bármennyire szerettem volna, nem volt módom a következő napokban minderről őszintén beszélgetni vele. A képen mindenesetre már a nyugodt, elérzékenyülten mosolygó öregasszonyt látjuk, aki rég elhunyt férje és önmaga fiatalkori arcképét egy őt meghaladó, vietnámi világra hangolva látja viszont.

Láttuk, hogy a fényképek hogyan és miért kerültek és kerülnek be a brúk vallásos világába, s hogy ez – legalábbis az egyik lehetséges magyarázat szerint – hogyan feltételezi a régi vallásos rendszer alapvető átalakítását. A társadalmi-politikai nyomással párosuló technikai fejlődés mindenütt a világon kiváltja, sőt kikényszeríti a vallási változást. *Ayơaq* Thaq, aki konzervatív öregasszony volt, sokkal kevésbé volt lelkes az új szokások átvétele terén, mint fia, Sam Ly, aki a község elemi iskolájának igazgatóhelyettese s talán Ea Hiu leggazdagabb vállalkozója volt, egyike azon ritka brúknak,

akik kivételesen jól alkalmazkodtak a helyi vietnámi társadalomhoz. Akárhogy is volt, néhány héttel később, 2007. augusztus 18-án a Photoshoppal retro-manipulált képet egy nagy áldozati házavató ünnep során felszentelték, s elfoglalta helyét az új ház *vietnámi* ősoltárján, amivel a *brú* vallási világ részévé vált. (XXI. színes kép)

Epilógus. További kutatási kérdések. Szubjektumok és dolgok

Ahogy bármiféle kutatás, úgy ez a mostani sem ér véget a publikációval, legfeljebb tudásunk pillanatnyi állapotát tükrözi. Számtalan kérdés maradt hátra, ami megérdemelné a további kutatást. Talán a legfontosabb feladat lenne kideríteni, hogy az elhunytak fotói vajon puszta képek/képmások-e, vagy az elhunytakkal azonos szinten lévő, valódi megtestesülések/megtestesítések. Az első esetben a rituális szennyezés/szennyeződés kérdése félretehető, hiszen a képek nyilvánvalóan nem szennyezőek. Evvel kapcsolatban emlékeztetni szeretnék arra a tényre, hogy a vietnámiak az elhunyt holmijait a sír mellett szétosztogatják, ami pedig megmarad belőlük, elégetik.[36] Jóllehet magam soha nem láttam, hogy a Quảng Trị-beli brúk ugyanígy jártak volna el, annyi bizonyos, hogy a halottak személyes holmijait nem tartották meg vagy használták tovább; az Ea Hiu-beli brúk viszont átvették a vietnámi szokást. Ennek fényében úgy tűnik, hogy a fényképek nem az elhunytakat „megtestesítő" (velük egykor testi érintkezésben lévő) személyes tárgyak; az emlékezést szolgálják, és nem azonosítják őket az általuk ábrázolt személyekkel. Miközben ez a tény az emlékezés fontosságára utal, a felejtés elvével ellentétes.

Az értelmezés nehézségét, illetve írásom hiányosságát a fotókra – illetve a Đắk Lắk-beli brúk aspirációira, vágyaira, életstratégiáira – vonatkozó émikus kijelentések szinte teljes hiánya jelentette. Ez a korlát a Vietnámi Felföld társadalmi-politikai körülményeiből szükségszerűen következik: egyelőre lehetetlen a brú kultúra fenti aspektusaira nézve további információkat szerezni. Jóllehet az adatok értelmezéséhez Quảng Trị-beli megfigyeléseim az 1980-as évek második feléből kulcsot adhatnak, az ott tapasztaltak mégsem vetíthetők ki automatikusan az áttelepített brúkra, illetve a jelenre.[37]

Próbáljuk ezek után az itt bemutatott esettanulmányt tágabb elméleti kontextusban szemügyre venni! Dolgok és szubjektumok viszonyában visszatérő nagy kérdés régóta, hogy „az anyagi világ formálja-e a vele interakcióba lépő szubjektumot, vagy éppen ellenkezőleg, a cselekvő szubjektum az, amely az interakciók során alakítja, saját hasonlatosságára és igényei szerint formálja az anyagi világot?" (Berta 2008: 36). Több mint egy évszázados filozófiai

[36] Đinh Hồng Hải emailje Vargyas Gáborhoz, 2019. február 19.: „Északtól délig mindenütt ez a vietnámi szokás. Úgy vélem, a brúk a vietnámiaktól vették át."

[37] A kérdéshez ld. Vargyas 2016a, 2017.

és szaktudományos előzmények után (pl. Morgan 1877; Childe 1936; Marx 1955, 1977; Engels 1974)[38] az „új” anyagikultúra-kutatások újfent megerősítették: a dolgok és a szubjektumok között dialektikus viszony van. Az ember „tárgykészítő állat” (Benjamin Franklin),[39] de az általa készített tárgyak visszahatnak rá. Mindkettő „egyszerre alakítója és terméke” a köztük folyó interakcióknak és a másiknak,[40] a „két világ a közöttük kialakuló interakciók kontextusában jön létre és tesz szert jelentésre”. Mindebből következik, hogy a dolgoknak, így a fényképnek is cselekvőképessége van. Ma már épp ezért nem arra vagyunk kíváncsiak, hogy „a szubjektumok hogyan alkotnak meg tárgyakat”, hanem sokkal inkább arra, hogy „a tárgyak (dolgok) hogyan hoznak létre szubjektumokat” (Berta 2008: 36).

Ha most ebben az összefüggésben gondoljuk végig a leírtakat, nyilvánvaló, hogy az ősoltárra helyezett fotók új szubjektumokat hoznak létre. Hatnak a brúkra, a brúk gondolkodására, identitására, az önmagukról alkotott képre, mint ahogy létrehozásuk más oldalról a brúk és a vietnámiak közös akaratának és együttműködésének az eredménye. Akár színlelésből, megfelelési kényszerből, akár saját jól felfogott érdekből vagy őszinte vágyból teszik a brúk a „vietnámizált” fényképeket ősoltáraikra, a kitétel pillanatától kölcsönös viszonyba kerülnek velük, interakcióban, kapcsolati viszonyban állnak egymással. Amikor egy brú ránéz a képre, s rajta saját ősét vietnámi ruhában, vietnámi környezetben, vietnámi állampolgárként látja viszont, elkerülhetetlenül rákényszerül, hogy elgondolkodjék a saját helyzetén, vágyain, elérendő céljain. Igaz-e ez a világ, amit a fotók tükröznek, vagy hamis? Akar-e vagy nem a képeken keresztül sugallt világba beletartozni, része-e vagy nem annak? Esetleg ez fogja tudatosítani benne a színlelt alkalmazkodást? A fénykép az egyén létének tárgyiasult valósága, értelmezése viszont a szubjektum dolga, ami kontextusfüggő és szubjektív. A fényképtől azonban az egyén minden esetben jelzést: visszaigazolást, megerősítést vagy tagadást kap. Értelmezheti negatívan, elutasítva, a „csalás” tényére hivatkozva. Ekkor a jelzés a következő: „Igen, ez a világ az, amihez muszáj alkalmazkodnom, de amibe nem akarok beletartozni, csak színlelem!” Ez esetben a fénykép ellenállását, a vietnámival szemben brú identitását erősíti fel (ellenzéki pozíció). De értelmezheti pozitíven is: „Igen, ez az én világom, immár ide tartozom”. Ez esetben a fotó visszaigazolást nyújt, segít neki abban, hogy felülemelkedjen a valóságon, s úgy érezze, hogy minden ellenkező társadalmi-gazdasági-politikai előjel

[38] E helyütt köszönöm meg Sárkány Mihálynak, hogy a dolgok és szubjektumok viszonyának (marxista) filozófiai és szakirodalombeli vonatkozásaiban hathatós segítséget nyújtott és eligazított.

[39] „Man is a tool-making animal”. Az idézetet Benjamin Franklintól Samuel Johnson vette át. Idézi James Boswell: *Life of Samuel Johnson* (1791) (1778. április 7-i bejegyzés). Ld. http://izquotes.com/author/benjamin-franklin/26

[40] Ld. Engels: „…a kéz nemcsak szerve a munkának, hanem annak terméke is.” (1974: 450.)

ellenére is mégiscsak elfoglalta már helyét a vietnámi társadalomban (asszimilált pozíció). Végül van egy harmadik lehetséges értelmezés is, amely egyszerre pozitív és negatív: „Igen, ebbe a világba szeretnék beletartozni, de bármennyire próbálom, nem sikerül” (realista [?], átmeneti pozíció). Tartok tőle, hogy esetünkben erről van szó. A fotók ekkor egy „magasabb rendű”, „jobb” vietnámi életformát jelenítenek meg, egy olyan világot, amelybe a brúk integrálódni szeretnének, de amely – tapasztalatból tudják – a legtöbbjük számára elérhetetlen. Itt viszont, legalább a fotókon, őseik mégis úgy néznek rájuk, mintha a másodrendű állampogárságtól a teljes jogú, valódi állampolgárságig vezető utat sikerrel járták volna végig. A fényképek, amelyek eredetileg a halottak iránt érzett kegyelet és tisztelet tárgyiasult kifejezései voltak, így egy „magasabb rendű” életforma közvetítőivé, ágenseivé válnak, az etnikus asszimiláció akaratlan eszközeivé. Mert a brúk csak akkor fogják elfoglalni helyüket a vietnámi társadalomban, ha – Margaret Mead könyvének címét, *New lives for old* parafrazeálva – „új őseik lesznek a régiek helyett”.[41] (40–41. kép)

Bibliográfia

Assmann, Jan (2013): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. 3. kiad. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Ban Chỉ Đạo, Tổng Điều Tra Dân Số Và Nhà Ở Trung Ương/Central Population and Housing Census, Steering Committee (2010): *Tổng Điều Tra Dân Số Và Nhà Ở, Việt Nam Năm 2009: Kết quả Toàn Bộ/The 2009 Vietnam Population and Housing Census: Completed Results.* Hà Nội, 6 – 2010.

Behrend, Heike – Tobias Wendl (1998): Afrika in den Bildern seiner Studiofotografen. Eine Einführung. In uők: *Snap me One! Studiophotographen in Afrika*. München, Prestel, 8–16.

Berta Péter (2008): Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új” anyagikultúra-kutatásról. *Replika,* 63: 29–60.

Bhabha, Homi (1994): Of Mimicry and Man: the Ambivalence of Colonial Discourse. In uő: *The Location of Culture.* New York – London, Routledge. 121–131.

Brú Biblia (1981): *Parnai O Tê Yiang Sursi: Pún Atong Tê Ngê Yê-su Crit.* Kinh-Thánh Tân-Uoc, Tiêng Bru.

Brugioni, Dino A. (1999): *Photo fakery: the history and techniques of photographic deception and manipulation*. Dulles, Va., Brassey’s.

Cadière, Léopold (1957): *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens.* Vol. 3. Paris, École Française d’Extrême Orient.

[41] Lásd Mead 1956.

Childe, Gordon (1936): *Man makes himself.* (A mentor book.) New York, The New American Library.

[The] Constitution of the Socialist Republic of Vietnam. https://constitutionnet.org/sites/default/files/tranlation_of_vietnams_new_constitution_enuk_2.pdf (letöltés ideje 2022.02.25.).

Dartigues, Laurent (2018): Entre foi et désir de science: une biographie de Léopold Cadière, prêtre-savant en Annam. In *Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie.* Paris, IIAC-LAHIC. https://www.berose.fr/?Entre-foi-et-desir-de-science-une-biographie-de-Leopold-Cadiere-pretre-savant&lang=fr (letöltés ideje 2019.02.03.).

Dương Văn An (1961): *Ô Châu Cận Lục.* [Ô châu vidékének leírása.] Saigon, k. n.

Engels, Friedrich (1974): *Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása. A természet dialektikája*. Budapest, Kossuth.

Ferguson, James (2006): *Global Shadow. Africa in the Neoliberal World Order.* Durham–London, Duke University Press.

Goudineau, Yves (2003): Préface. In Mathieu Guérin – Andrew Hardy – Nguyễn Văn Chính – Stan Tan Boon Hwee: *Des montagnards aux minorités ethniques. Quelle intégration national pour les habitants des hautes terres du Viet Nam et du Cambodge?* Paris, L'Harmattan – Bangkok, IRASEC, xiii–xxv.

Guérin, Mathieu – Andrew Hardy – Nguyễn Văn Chính – Stan Tan Boon Hwee (2003): *Des montagnards aux minorités ethniques. Quelle intégration national pour les habitants des hautes terres du Viet Nam et du Cambodge?* Paris, L'Harmattan – Bangkok, IRASEC.

Harmand, Jules (1879–1880): Le Laos et les populations sauvages de l'Indochine. *Le Tour du Monde,* 1879. XXXVIII (2): 1–48. és 1880. XXXIX (1): 241–320.

Heathcote, Anthony (2015): Remember forever: relationships with the living and the dead in a Vietnamese online memorial site. Thesis submitted for the degree of Doctor in Philosophy in December 2015. Discipline of Anthropology and Development Studies. School of Social Sciences. The University of Adelaide. https://digital.library.adelaide.edu.au/dspace/bitstream/2440/98166/1/01front.pdf Letöltés ideje: 2019. február 4.

Hien, Nina (2012): Ho Chi Minh City's beauty regime: haptic technologies of the self in the new millenium. *Positions Asia Critique,* 20 (2): 472–494. (Special issue on Neoliberalism in Vietnam. Issue editors: Ann M. Leshkowitz and Christina Schwenkel.)

Hoàng Tuê (főszerk.) (1986): *Sách hoc tiêng Bru Vân Kiêu.* [A brú – vân kiêu nyelv.] Hà Nôi.

Hsu, Francis L. K. (1948): *Under the ancestors' shadow. Chinese culture and personality.* New York: Columbia University Press.

Human Rights Watch (2002): *Repression of montagnards: conflicts over land and religion in Vietnam's Central Highlands.* https://www.hrw.org/report/2002/04/23/repression-montagnards/conflicts-over-land-and-religion-vietnams-central-highlands# (letöltés ideje 2009.11.17.).

Jellema, Katherine (2007): Everywhere Incense Burning: Remembering ancestors in *Đổi Mới* Vietnam. *Journal of Southeast Asian Studies*, 39 (3): 467–492.

Jones, Capers (2014): *The technical and social history of software engineering.* Upper Saddle River, NJ, Addison-Wesley.

King, David (1997): *The Commissar Vanishes: the falsification of photographs and art in Stalin's Russia.* New York, Metropolitan Books. [Magyarul: *Retusált történelem.* Budapest, PolgArt Könyvkiadó, 2002.]

Kutler, Stanley A. (ed.) (1996): *Encyclopedia of the Vietnam War.* New York, Macmillan.

Linderman, Jim (2010): *The Painted Backdrop. Behind the Sitter in American Tintype Photography 1860–1920*. H. n., Blurb.

Marien, Mary Warner (2015): *A fotográfia nagykönyve. A fényképezés kultúrtörténete.* 2. kiad. Budapest, Typotex.

Marx, Karl (1955): *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata*. I. könyv. *A tőke termelési folyamata.* Budapest, Szikra.

Marx, Karl (1977): *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Budapest, Kossuth.

Mead, Margaret (1956): *New lives for old: Cultural transformation in Manus, 1928–1953.* New York, William Morrow and Company.

Mészáros Csaba (2013): *Tekintély és bizalom. Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben*. L'Harmattan, Budapest.

Miller, John D. (1964): Word Classes in Brôu. *Mon-Khmer Studies,* I: 41–62.

Miller, John D. (1967): An Acoustical Study of Brôu Vowels. *Phonetica,* 17: 149–177.

Miller, John D. – Carolyn P. Miller (1963): *Brou – English – Vietnamese Dictionary.* Summer Institute of Linguistics. 2 microfiches, N° 80-00333, 195 p.

Miller, John D. – Carolyn P. Miller (1971): *Bru Culture-Folklore Reader.* Summer Institute of Linguistics. 2 microfiches, N° 76-0089, 186 p.

Miller, John D. – Carolyn P. Miller (1976): *Bru Vocabulary.* Summer Institute of Linguistics. 3 microfiches, N° 76-0033, 84 p.

Miller, John D. – Carolyn P. Miller – Richard L. Phillips (1976): The Bru Vowel System: Alternate Analyses. *Mon-Khmer Studies*, V: 203–217.

Miller, Carolyn P. (2016): *Captured!* Kindle Edition.

Morgan, Louis Henry (1877): *Ancient society.* London, Macmillan.

Murphy, Edward F. (2003): *The Hill Fights: The First Battle of Khe Sanh*. New York, Random House.

Nalty, Bernard C. (1973): *Air Power and the Fight for Khe Sanh.* Washington D.C., Office of Air Force History, U.S. Air Force.

Nguyễn Trắc Dĩ (1972): *Cuộc di dân sắc-tộc Bru từ Quảng Trị vào Darlac.* [A brúk áttelepítése Quảng Trị-ból Darlac-ba] Saigon, Bộ Phát-Triển Sắc-tộc Ân-Hành [Etnikai Kisebbségek Fejlesztési Minisztériumának Kiadása].

Pidor, Robert (1982): *The End of the Line: The Siege of Khe Sanh.* New York, Norton.

Pidor, Robert (1991): *Valley of Decision: The Siege of Khe Sanh.* Boston, Houghton Mifflin.

Sántha István – Safonova, Tatiana (2011): *Az evenkik földjén. Kulturális kontaktusok a Bajkál-vidéken.* Budapest, Balassi Kiadó.

Pinney, Christopher (1997): *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs.* London, Reaktion Books.

Prados, John – Ray W. Stubbe (1991): *Valley of decision: the siege of Khe Sanh.* Boston, Houghton Mifflin.

Salemink, Oscar (2003): Enclosing the highlands: socialist, capitalist and protestant conversions of Vietnam's Central Highlanders. Paper presented at the conference Politics of the Commons: Articulating Development and Strengthening Local Practices, Chiang Mai University, Thailand, 11–14 July 2003. http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/1787/Oscar_Salemink_RCSD_paper.pdf?sequence=1&isAllowed=y (letöltés ideje 2008.11.17.).

Shore, Moyers W. H. (1969): *The Battle for Khe Sanh.* Washington, Historical Branch, G-3 Division, Headquarters, U.S. Marine Corps. (Paperback: Government Reprints Press, 2001.)

Szy [Széchy Gyula] (1899): Gumi-képek. *Fényképészeti Szemle*, 15–18.

'Truyền thần' portrait. http://www.minmaxtravel.com/travel-guide/vietnam/art-performance/39;truyen-than39;-portrait-art/ (letöltés ideje 2019.02.02.).

Thu Hoa (2018): Vietnam protects right to equality among ethnic groups. *The Voice of Vietnam,* 13 April 2018. https://vovworld.vn/en-US/current-affairs/vietnam-protects-right-to-equality-among-ethnic-groups-635746.vov Letöltés ideje: 2019. február 13.

Tőry Klára (2004): *A fényképezés nagy alkotói*. [Javított online verzió.] Budapest. https://maimanohaz.blog.hu/2012/05/07/tory_klara_a_fenykepezes_nagy_alkotoi (letöltés ideje 2019.02.13.).

Tucker, Spencer C. (ed.) (2011): *The Encyclopedia of the Vietnam War.* I–IV. Vols. ABC Clio, Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England.

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas Gábor (2008): *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan.

Vargyas, Gábor (2016a): „Up" and „Down": „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part I.: Are the Bru „Natives" in Zomia? *Acta Ethnographica Hungarica*, 61 (1): 241–258.

Vargyas Gábor (2016b): Fahács és fahács ruhák a vietnami brúknál. In Brittig Vera – Fajcsák Györgyi (szerk.): *Nágák, elefántok, madarak. Viseletek Délkelet-Ázsia szárazföldi térségéből.* Budapest, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum. 190–219.

Vargyas, Gábor (2017): „Up" and „down": „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part II.: Fleeing the State or Desire for Modernity? Reflections on Scott and Salemink. *Acta Ethnographica,* 62 (2): 441–463.

Vargyas, Gábor (2018a): *Bất Chấp Định Mệnh. Văn hóa và phong tục tập quán người Bru-Vân Kiều.* (Ford. Giáp Thị Minh Trang. Lektor: Định Hồng Hải és Vũ Tuyết Lan.) Hà Nội, [a Đông Tây (East-West Culture Company) gondozásában], Dân Trí Publishing House.

Vargyas, Gábor (2018b): *Thần Linh – Tổ Tiên – Thầy cúng/Divinities – Ancestors – Shamans.* [Exhibition catalogue, written and photographed by Gábor Vargyas.] Hanoi, Embassy of Hungary in Vietnam.

Vương Hữu Lễ (1997): *Từ Điển Bru-Việt-Anh. / Saráq Parnai Brũ-Yuan-Anh. / A Bru-Vietnamese-English Dictionary*. Nhà Xuất Bán Thuận Hóa, Huế.

Wendl, Tobias – Heike Behrend (1998): *Snap me one! Studiofotografen in Afrika*. Munich, Prestel.

Wendl, Tobias (1998): „God never sleep": Fotografie, Tod und Erinnerung. In Tobias Wendl –Heike Behrend: *Snap me one! Studiofotografen in Afrika*. München, Prestel, 42–50.

Wendl, Tobias – Margrit Prussat (1998): „Observers are Worried". Fotokulissen aus Ghana. In Wendl, Tobias – Heike Behrend: *Snap me one! Studiophotographen in Afrika*. München, Prestel, 29–35.

• ÁTTELEPÍTETT ŐSÖK. VALLÁSOS VÁLTOZÁSOK A KÖZÉP-VIETNÁMI BRÚKNÁL. EGY KUTATÁS TANULSÁGAI

2005 és 2008 között a hallei Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung / Max Planck Institute for Social Anthropology vietnámi projektjének külső „társult" tagjaként újfent terepmunkát végezhettem Vietnámban, a brúk körében. Kutatási beszámolómban ennek első tanulságait fogalmazom meg a célkitűzések függvényében, Barna Gábor munkásságához kapcsolódva, mindenekelőtt a vallásantropológiai kérdésfelvetésekre koncentrálva.

A vietnámi háború kataklizmái, az országegyesítést (1975) követő kommunista hatalomátvétel és politika, e politika korrekciója az 1980-as évek végétől, illetve a vietnámi „peresztrojka" *(Đổi mới)* eredményeképp végbemenő drámai társadalmi-gazdasági változások, végezetül épp az e változások következtében (is) a központi hegyvidéken kirobbant politikai konfliktusok 2001-ben – mind olyan történelmi-politikai-társadalmi tényező, amelyek egyenként, de főleg összességükben eddig fel nem mért hatással voltak a Vietnámi Szocialista Köztársaságban – a vietnámi mellett – hivatalosan számon tartott 53 nemzeti kisebbség, ún. „kis lélekszámú etnikai csoport" *(dân tộc thiểu số)* vallási életére. Kutatásom középpontjában e nemzetiségek egyike, egy mon-khmer nyelvű hegyi törzs, a brúk álltak, akik körében 1985 és 1989 között Közép-Vietnámban, Quảng Trị tartományban hosszú időtartamú terepmunkát végeztem.[1] Jelen projekt célja a brúk újbóli tanulmányozása volt, két évtizeddel korábbi kutatásom után, azzal a különbséggel, hogy 2007-ben végzett négy hónapos terepmunkámra nem Quảng Trị tartományban, egykori kutatásom színhelyén, hanem attól mintegy 500 kilométerrel délebbre, egy áttelepített brú közösségben, multietnikus környezetben, Đắk Lắk tartományban (Ea Hiu járás) került sor. Kutatásom során a brú kultúrára és vallásra vonatkozó korábbi ismereteimet „hagyományos" állapotot tükröző kiindulópontnak tekintve, fel kívántam mérni, hogy a fentebb említett történelmi-politikai és társadalmi-gazdasági körülmények milyen hatással voltak a brú vallásra, különös tekintettel a vallásos változás fő irányvonalaira.

A „hagyományos" brú vallásnak nagyjában-egészében három nagy tartománya van, amelyek mindegyike a mindennapi lét egy-egy szféráját fogja át, s ily módon napjainkban a modernizációval összefüggésben különféle problémákat vet fel. Az első az önellátó földművelés, illetve az azt kísérő éves mezőgazdasági rítusok. A brú földművelés talajváltó égetéses-irtásos

[1] Ld. Vargyas 2000, 2008a.

„szárazrizs”-termelésen alapul(t), ami az „őshonosságra”, illetve a föld tulajdonlására vonatkozó meghatározott képzetekkel jár(t) együtt. E földművelési mód „primitívsége” és állítólagos környezetkárosító hatása, a „nomád” földművelők letelepítésének állami szinten kinyilvánított szükségessége, az 1990-es években lezajlott földreform és a „szabad” földek szétosztása egy államilag támogatott és szervezett migrációs politika keretén belül (amelynek eredményeképp az eddigi etnikai és demográfiai színtér gyökeresen megváltozott) azzal az eredménnyel járt, hogy mára ez a kérdés a nemzetiségekkel kapcsolatos problémacsomag politikailag talán legérzékenyebb pontjává vált.

A brúk számára a mezőgazdasági ciklus lényege vallásos szempontból az, hogy a rizs sokkal több, mint puszta növény vagy táplálék: emberhez hasonló, élő lény, amelynek „lelke” *(ruviêi)* vagy – egy öregasszony („nagymama”) képében elképzelt – istensége, *yĩang* Abon, *benne él* a növényben. Felfogásuk szerint a mezőgazdasági év során *yĩang* Abon „elhagyja” a házat, és „kiköltözik” az irtásföldre, ahonnan csak aratás után, az utolsó betakarított kalászok képében tér haza. A mezőgazdasági rítusok döntő többsége ezt a szimbolikus ciklust eleveníti meg: a kezdetén a vetőmagot (amelyből néhány szemet az Abonnak szentelt házioltárban tartanak) „felébresztik”, ezután *yĩang* Abon „kimegy” az irtásföldre, ahol miniatűr szimbolikus kunyhót építenek a számára. Itt tölti az év nagy részét és minden egyes rizsszálban vagy -kalászban megnyilvánul; *innen* a rizsföldet és a mezőgazdasági ciklus egészét szabályozó, illetve keretek köré határoló számtalan előírás és tabu, amelyek nemcsak a szükséges rítusokat, hanem egyben a megkívánt technológiákat is előírják, a vetéstől az aratásig. A hagyományos brú irtásföldi ciklus ennek értelmében egy összetett egész, amelyben minden egyes technológiai fázishoz megfelelő rítusok járulnak, s amelyben mindkettő kölcsönösen feltételezi a másikat.[2]

A „szárazrizs”-termesztés azonban – Quảng Trị-beli terepmunkám idején és helyszínén – hozzávetőleg három generáció óta árasztásos/öntözéses „nedvesrizs”-termesztéssel párosult a brúk által lakott terület számos vidékén; a Đắk Lắk tartománybeli brúk ezenfelül intenzív, piacorientált kávétermesztést is folytatnak. (XXII. színes kép és 1–5. kép) E mezőgazdasági termények egyikéhez sem járul semmiféle vallásos tevékenység. Ennek az egyszerű oka az, hogy a brúk „nem szoktak *idegen* dolgoknak áldozatot bemutatni”. Márpedig mind a „nedvesrizs”, mind a kávé (akárcsak más egyéb piacra termelt áru) „idegen” eredetűként van számon tartva körükben. Korábban[3] már részletesen tárgyaltam a „száraz” és a „nedves” rizs egymás melletti művelése által felvetett technológiai és vallási problémákat, rámutattam az előbbiről az utóbbira való áttérés mentális akadályaira. Egy konkrét eset elemzésén keresztül mindazonáltal arra a következtetésre jutottam, hogy gyakorlatias,

[2] Ehhez lásd Condominas „rituális technológiák” kifejezését (Condominas 1983: 23).

[3] Vargyas 2003. E tanulmány első, idegen nyelvi megfogalmazásai – konferencia-előadások formájában – az 1990-es évek közepére mennek vissza.



1. kép. Szántás csettegővel az elárasztott nedvesrizs-földön

racionális, majdhogynem „szekuláris" attitűdjüknek[4] köszönhetően a brúk nemcsak két eltérő mezőgazdasági technikát, de két homlokegyenest különböző (vallásos) világképet is össze tudnak egyeztetni. Véleményem szerint tehát elvileg semmi sem állt a „szárazrizs"-termesztésről a „nedvesrizs"-termesztésre való áttérés útjában.

Đắk Lắk tartománybeli adataim teljes mértékben megerősítik korábbi véleményemet. Itt, az öntözéses rizstermesztés és a piacorientált kávétermesztés kizárólagos hazájában a brú mezőgazdasági világkép „elvallástalanodása" nyilvánvaló. A talajváltó égetéses-irtásos gazdálkodás teljes megszűnése (amelynek okai között az általános föld- és erdőhiány, valamint e gazdálkodás-



2. kép. Cséplés forgódobos cséplőgéppel

4 Erről részletesebben lásd Vargyas 2008b.



3. kép. Aratás sarlóval



4. kép. A cséplőgép körül és a nedvesrizs-földön dolgozó emberek



5. kép. A kávéfelvásárló ügynökség központja Ea Hiu-ban

forma állami tiltása a legfontosabbak) a „szárazrizshez" kapcsolódó hagyományos rituális ciklus majdnem teljes eltűnéséhez vezetett. Egy kis „hálaadó" áldozattól eltekintve, amit néhány családfő mutatott be néhány csirkével az öntözéses rizsföldeken lezajlott aratás végén, gyakorlatilag semmi sem maradt meg a régi vallásos ciklusból. (6. kép) Mindössze egyetlen virág (Amaranthus sp.), amit *yĩang* Abon „lelkéhez" szoktak társítani, s amelyet napjainkban néhányan a ház körüli kávékertekben ültetnek „emlékezve rá", szolgál mementóul az egykorvolt vallásos képzeteknek. (XXIII. színes kép)



6. kép. Az aratás végén a rizsföldön elvégzett hálaadó szertartásról hazatérő férfi, kezében néhány rizskalásszal

A brú vallás másik nagy tartománya az egyénnel és annak sorsával, a betegségekkel és a balszerencsével, illetve a természetfeletti csapások magyarázatával kapcsolatos. Ez a szféra a sámánizmus és a (vallásos-mágikus) gyógyítás szférája, amely az emberek világát és sorsát irányító és felügyelő természetfölötti lényekbe vetett hitet tükrözi. Bár e képzetekkel kapcsolatban Vietnámban a hivatalos nézetek és (elő)ítéletek változóak, általában mégis inkább „babonának" és a kommunista népnevelés által kiirtandó „rossz szokásnak" szokták tekinteni őket. Ezt a véleményt és gyakorlatot visszhangozza egyébként a Đắk Lắk tartományban különösen erős vietnámi protestáns egyház is (Ea Hiu járás lakosságának mintegy a fele tartozik ide).[5] (7–10. kép)

A külső nyomás a brúk már említett gyakorlatias, szinte „szekuláris" mentális beállítottságával párosulva itt is számos változás előtt nyitotta meg az ajtót. Amikor 1985 és 1989 között Quảng Trị tartományban adatközlőimmel a sámánisztikus gyógyítási gyakorlatuk és világképük felhagyására irányuló ideológiai nyomásról beszélgettünk, válaszuk rendszerint a következő volt: „Hogyan is hagyhatnánk el az isteneinket – hiszen gyakran megbetegszünk! Adjatok nekünk orvosságot, akkor majd felhagyunk a tiszteletükkel!"

A két helyszín és időperiódus közötti radikális különbség orvoslási és közegészségügyi szempontból (párosulva a külső ideológiai nyomással) lehet a valószínű oka annak, hogy Đắk Lắk tartományban a sámánok és a sámánisztikus szertartások szinte majdnem teljesen ellényegtelenültek. Ha néhány idős sámán még elvileg aktív is, és bármikor felkérhető szertartások végzésére, a felnövekvő generációk körében nincs utánpótlásuk, elöregedő klientúrájuk egyre fogy. Éles ellentétben Quảng Trị tartománybeli egykori terepmunkámmal, ahol a sámántevékenység szinte mindenütt és bármikor megfigyelhető volt, 2007-ben Đắk Lắk-ban mindössze két, ún. „rossz halállal"[6] kapcsolatos sámánisztikus szertartást láttam – a „rossz halált" ugyanis még manapság is „ki kell űzni". (XXIV–XXVII. színes képek) De mint maga az egyik sámán is beismerte, ettől az eseménytől eltekintve, amelynek végzésére elhívták, egyetlen más szertartást sem végzett abban az évben. A „pogány" brúk utolsó generációjának eltávozása után, a nem túl távoli jövőben a sámánisztikus gyakorlatok teljes megszűnése prognosztizálható.

Az egyedüli szféra, ahol a „hagyományos" brú vallásos képzetek még nyomokban felfedezhetőek, az őskultusz. Részleges továbbélésének valószínű oka

[5] A vietnami Evangéliumi Egyházak Szövetsége, amely az összes korábbi protestáns egyház ernyőszervezete, 2001-ben jött létre, állami iniciatívára. Addig az időpontig csak az Evangéliumi Protestáns Egyház volt hivatalosan elismerve.

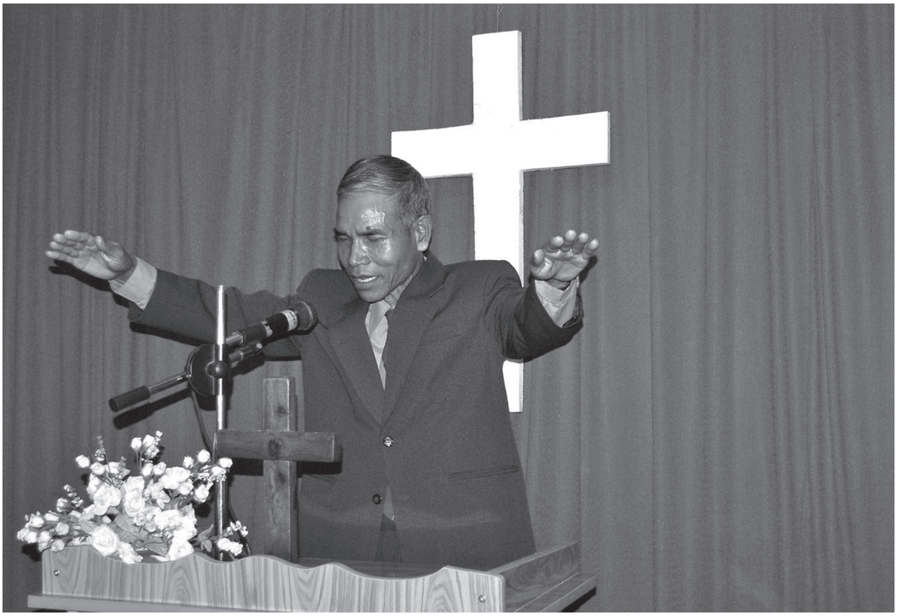
[6] A brúk számára „rossz", azaz nem „természetes" halál az, amely baleset következtében következik be, ahol következésképpen vér folyik. E halálnemek rendkívül változatosak: „a tigris felfal", „az elefánt agyontapos", „a kígyó megmar", „a kivágott fa rád dől", „az irtásföldön meggyújtott tűzben bent égsz", „vízbe fulladsz", „háborúban lelőnek", „felrobban az akna a lábad alatt" stb. Ezek az okok egységes kategóriaként, „rossz halálként" állnak szemben a „jó", azaz „természetes" okok (betegség, öregkor) következtében bekövetkezett halállal.



7. kép. A protestáns templom épülete Ea Hiu-ban



8. kép. Zsoltáréneklés a templomban



9. kép. A lelkész, áldásosztásra emelt kézzel



10. kép. Szeretetlakoma a templomban istentisztelet után



11. kép. A másodlagos temetkezési ünnepeken használt szimbolikus fakoporsók a „vashalottak” számára, a hagyományosan faragott-festett, de már téglával kifalazott sírépületben



12. kép. A halott közeli rokonsága a csettegőre tett koporsóval, úton a temetőbe



13. kép. Ételáldozattal egybekötött „pihenő" a temetőbe vezető úton. A hagyományos brú időfelfogás szerint a túlvilágra vezető út több napig tart, aminek során étkezéssel egybekötött pihenőket kell tartani



14. kép. A koporsót a vietnámiaknál szokásos, téglából-betonból kifalazott sírba teszik



15. kép. Étel-ital, virág és más temetkezési mellékletek a sír előtt



16. kép. A temetkezéstől számított két hétig mindennap ételt-italt visznek a halott sírjához



17. kép. Kondoleálás pénzzel, illetve ajándékcsere a temetkezés után

az, hogy a brú őskultusz sok tekintetben hasonlít a vietnámiak konfuciánus etika által vezérelt őskultuszára, és így, legalább mint részben „jó szokás”, a brú vallásos jelenségek köréből a legkönnyebben elfogadható a vietnámi államalkotó többség számára. „Hagyományos” környezetben a halottak és az ősök kultusza, illetve az azzal járó periodikus halotti emlékünnepségek – amelyek végén, három generáció elteltével, a *halott*akból *ős*ök lesznek – a brú vallásos élet csúcspontjai. Hasonlóképp, a brú panteon legfontosabb alakja, az elhunyt patrilineáris ősöket egyetlen természetfeletti lény formájában összegző és megtestesítő *yĩang* Kaneaq ugyancsak alapvető a brú társadalomszervezet legfontosabb funkcionális egységének, a patriágazatnak[7] a körülhatárolásában és összetartásában. Ez utóbbit ugyanis elsősorban a közös ősökre *(Kaneaq)* és az ugyancsak közös, „új keletű” halottakra való hivatkozással szokták meghatározni („az ágazat olyan csoport, amelynek közös halottai és közös ősei vannak”). A „recens, nem túl régi” halottak pedig brú felfogás pedig azok, akik három-négy felmenő generáción (!) belüli haláluknak köszönhetően még nem fuzionáltak az egységes ősisten képében.

A rendkívül bonyolult és nagyszabású halotti komplexum sok eleme – úgy tűnik – nem maradt fenn még a „pogány” Đắk Lắk-beli brúk között sem (XXVIII–XXX. színes képek és 11–17. képek). Nem tartanak már periodikus

[7] *Ntắng*: névvel megnevezett, lokalizált, patrilineáris és patrilokális, exogám szolidáris rokoncsoport, amely közös leszármazását egy apaági őstől *de facto* ki tudja mutatni.

halotti emlékünnepeket, ún. másodlagos temetkezéseket (ezek a brúknál szimbolikusak, amennyiben a halottakat *de facto* sohasem exhumálják, hanem miniatűr fakoporsókba helyezett vasdarabokkal helyettesítik őket, ld. Vargyas 2001a); a sírok már vietnámi típusú kőépítmények; a temetkezés struktúrája leegyszerűsödött: elmaradtak a bivalyáldozatok, nincsenek halotti énekek *(aruai, paryỗng)* (ld. Vargyas 2001b), nincs gongzene és tánc a temetés előtti éjszakán; stb. De a halotti komplexum néhány kulcseleme – mint például az erdőben (napjainkban a kávéültetvényeken) a „recens" apaági halottak számára épített ház formájú oltár/szentély *(dống nsắk)*, vagy az ágazatvezetők házaiban az ősisten, Kaneaq oltárai – még számos helyen megtalálhatók. E tekintetben megjegyzendő, hogy a protestáns zelotizmus nagyobb veszélyt jelent az őskultusz és általában a brú vallás még megmaradt elemeire, mint a vietnámi kommunista ideológia: a protestáns hitre térés teljes szakítást feltételez (sőt követel meg) a hagyományos brú vallás valamennyi formájával, különösen az istenségeknek és az ősöknek bemutatott áldozatokkal.

Az egymással vetélkedő ideológiák és rohamléptekben haladó modernizáció ellenére is napjainkban valamiféle vietnámi formákkal ötvözött legyöngült őskultusz látszik a Đắk Lắk-beli „pogány"' brúk vallásának középpontjában állni. Ennek megindító példájaként vehettem részt egy házavató ünnepségen, ahol a vietnámi típusú, földre épített, csempézett kőház kávéskertjében, a „recens" halottak számára készült szentélyben *(dống nsắk)* a családfő-ágazatvezető őseit és „recens" halottait külön áldozati szertartás keretében hívták, hogy „kövessék" leszármazottaikat Đắk Lắk-ba! Őshazájukban, Quảng Trị tartományban már senki sincs életben az ágazatból, sőt a falu is elnéptelenedett egy vízzáró gát építkezési munkái miatt: a felduzzasztott víz rövidesen elönti majd a teljes vidéket. „Hogyan maradhatnátok életben az általunk bemutatott áldozatok nélkül?" Így 35 évvel leszármazottaik háborús viszonyok közti drámai áttelepítése után követték őket immár őseik is – hogy áttelepített élők és áttelepülő ősök kölcsönösen gondoskodhassanak egymásról, ha azt a szükség megkívánja. (XXXI–XXXII. színes képek)

A politikai-ideológiai indoktrináció Szkülléja és a társadalmi-gazdasági modernizáció Kharübdisze között a brú vallás változásának kettős trendje látszik kirajzolódni: 1) a korábbi vallásos képzetek egyszerűsödése, a privát szférába való visszahúzódás és végül a teljes felejtés/vallásvesztés, illetve 2) evvel ellenkezőleg vagy egyidejűleg, a világvallásokra (protestantizmus, buddhizmus, konfuciánus alapú vietnámi népi vallásosság) való áttérés. E folyamatban a brú vallás régi elemeinek fennmaradására csak akkor és annyiban van esély, amikor és amennyiben e vallások eltűrik a korábbi elemek új formákban való – legalább részleges – továbbélését. A vallásos tolerancia valamiféle formája sokkal valószínűbb a vietnámi/buddhista, mint a protestáns esetben. Akármelyik folyamat menjen is azonban végbe, a brú vallás általam mintegy negyedszázaddal ezelőtt megismert „hagyományos" formája már csak a vallásantropológiai szakirodalom szintjén marad(hat) fenn – mementóként.

Bibliográfia

Condominas, Georges (1983): Aspects écologiques d'un espace social restreint en Asie du Sud-Est. *Études rurales*, 89–90–91: 11–76.

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas Gábor (2001a): A brú túlvilág a temetkezés tükrében. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest, Balassi. 49–58. [Újraközölve in Vargyas 2008a: 145–163.]

Vargyas, Gábor (2001b): Intangible culture of the Bru: preservation, promotion and reassertion of values. In O. Salemink (ed.): *Viet Nam's Cultural Diversity: Approaches to Preservation.* Paris, UNESCO Publishing/Memory of Peoples. 199–204.

Vargyas Gábor (2003): A rizs, a rizsistennő és a sarló: „rituális technológiák" változás közben. A brú vallási rendszer kreativitásáról. In *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* Szerk. Pócs Éva. (Studia Ethnologica Hungarica, IV.) Budapest, L'Harmattan. 141–157. [Újraközölve in Vargyas 2008a: 82–106.]

Vargyas Gábor (2008a): *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan.

Vargyas Gábor (2008b): Mentalitás, vallás és társadalmi gyakorlat a vietnámi brúknál. Akadémiai doktori értekezés tézisei. Kézirat, 9 oldal.

• KÁVÉSKERT ÉS RIZSLÉLEK-VIRÁG. VALLÁSI SZÍNLELÉS ÉS/VAGY SZIMBOLIKUS EMLÉKEZÉS A ĐẮK LẮK TARTOMÁNYBELI BRÚK KÖZÖTT

A fényképek közelmúltbeli elterjedését vizsgálva a brú kultúrában, egy írásomban (Vargyas 2019[1]) röviden érintettem a vallásos színlelés kérdését. Felvetettem, hogy az ősöket ábrázoló fotók megjelenése a vietnámi típusú ősoltárokon összefüggésben állhat a Bhabha által „mimikri”-nek nevezett jelenséggel. A mimikri Bhabha alapvető munkája (1994) óta a posztkoloniális társadalomkritika kitüntetett fogalma, ami a gyarmatosítók kulturális mintáinak látszólagos felvételét („úgy teszünk, mintha”), átalakítva befogadását jelenti, és ami mindig valamiféle „hibrid” valóságot eredményez. A legkülönfélébb formákban nyilvánulhat meg a világon bárhol, Afrikától (Ferguson 2006) Ázsiáig, a Karib-térségtől Kínáig. Csak a posztszovjet Szibériára koncentrálva Mészáros a szahák (jakutok) mimikrijéről szólva általánosságban szögezi le, hogy „a mimikri egész Szibériában általánosan elterjedt jelenség, amelyet leírások sokasága bizonyít” (2013: 196); Kerezsi (2012: 492 skk.) a hantikkal kapcsolatban ír „kétarcú” vagy „osztott” kultúráról, ahol az egyik arc a kívülállók számára, a másik arc saját maguk számára van fenntartva. A Sántha–Safonova szerzőpár – az evenkikről írott könyvükben – egy teljes fejezetet szentel a társadalmi élet szinte minden területére kiterjedő „pokazuha” (színlelés) jelenségének. Ennek nyomán szögezik le, hogy az „evenkik készek arra, hogy színleléssel alakítsanak ki képet magukról mások számára. Ez az egyik alapja annak, hogy az evenkiknek miért nem voltak konfliktusaik a szomszédaikkal, az oroszokkal, a kínaiakkal, a burjátokkal és a japánokkal Mandzsúriában.” (2011: 64) Ezt a megállapítást akár a brúkról is írhatták volna![2] S hogy végezetül még egy magyar kutatót idézzünk, ezúttal Latin-Amerikából, Boglár a venezuelai piaroa indiánokkal kapcsolatban „nappali” és „éjszakai” kultúráról ír: az egyik a külvilág számára van színpadra állítva, a másik saját magukhoz szól (Boglár–Papp 2007: 110). A példákat sorolhatnánk.

Hogy a brú ősoltárok esetében valóban *van/lehet* szó „színlelésről”, több példa is bizonyítja. Hivatkozott írásomban három esetet mutattam be röviden. A legnyilvánvalóbb közülük az volt, amikor az egyik házban, látván a vietnámi típusú ősoltárt színes ősfényképekkel és fölötte a Hồ Chí Minh-képet, rákérdeztem a brú házioltárokra. A házigazda „huncut” mosollyal felhajtotta

[1] Ld. e kötetben: Photoshopolt ősök (273–326. o.).

[2] A brúk történelmileg igazolható „félénkségére” és az erősebbekkel szembeni alkalmazkodási stratégiáira ld. Vargyas 2000, 2008, 2016, 2017.

a ház gerendájára felragasztott, lelógó újságpapír „függönyt”, és megmutatta mögötte az „álcázott”, tökéletesen eltakart brú házioltárokat! Mára már megfakult emlékeim szerint mintha szóban még kommentálta volna is az „álcázás” tényét, de mivel naplómban nem találom ennek nyomát, nem merek felelősséget vállalni érte. Egy másik háznál viszont a „recens” ágazati halottak „nem létező”, „már nem csináljuk” *erdőbeli* oltárának *(dống nsắk)* maradványait találtuk meg – az időközben készségesebbé vált – házigazda segítségével a *kávéskertben:* mivel erdő már nincs a házak körül, a szerepét *az erdőt, a természetet idéző* és ahhoz hasonlóan buja kávéskert vette át! (XXXIII. színes kép és 1. kép)



1. kép. A (dống nsắk) maradványai a kávéskertben, a kókuszpálma tövében

E helyütt – Mohay Tamás tiszteletére – a harmadik példát kívánom részletesen bemutatni és elemezni. Ahhoz azonban, hogy az alább következők érthetőek legyenek, néhány előzetes magyarázattal kell kezdeni. Első terepmunkámat a brúk között – összesen 18 hónapot – 1985–1989 között végeztem Quảng Trị tartományban, a brúk „ősi” lakóterületének szívében, Khe Sanh városka környékén, Hướng Linh járásban. Ez a terepmunka a környező vietnámiaktól akkor még viszonylag elszigetelten élő brú falvakban zajlott, s ily módon a „hagyományos” brú kultúra feltárását célozta és eredményezte. A vietnámi háború idején azonban a brúknak egy 2500 főt kitevő csoportját – azokat, akik a dél-vietnámi kormányzat és az amerikaiak oldalán vettek részt a hadi eseményekben – 1972 tavaszán, légihídon kimenekítették Quảng Trị-ből, és áttelepítették őket Đắk Lắk tartományba, egy másik hegyi törzs, a rhade-k / ê đê-k[3] területére (légvonalban kb. 500 km-re Quảng Trị-től) (ld. 24. oldal 3. kép és 61. oldal 6. kép). Reménykedtek abban, hogy a hadi helyzet változásával, idővel majd visszatér(het)nek eredeti lakóhelyükre (Nguyễn Trắc Dĩ

[3] A rhade-k/rade-k (vagy vietnámi nevükön ê đê-k) kb. 300 000 főnyi, ausztronéz nyelvű etnikai csoport, nemzeti kisebbség Dél-Vietnámban, főleg Đắk Lắk tartományban.

1972). A háború nem várt végkimenetele miatt azonban az áttelepített brúk ott ragadtak, s ma is ott élnek a rhade-k és vietnámiak között, kis lélekszámú enklávét képezve. Közöttük végeztem újabb terepmunkát – hat hónapos „re-study”-t – 2007-ben Krông Pắc kerületben, Ea Hiu járásban, az egykori Buôn Jat faluban. Mindaz, amiről e tanulmányban beszámolok, erre az áttelepített brú közösségre vonatkozik, jóllehet számos olyan általános információt (is) tartalmaz, amelyre korábbi terepmunkám során tettem szert.[4]

A másik előzetes tudnivaló a brúk földművelésével kapcsolatos. A brúk „hagyományos” létfenntartása önellátó „szárazrizs”-termesztésen[5] alapul. A kifejezés a hegyi és erdei környezetben (tehát leginkább a hegyi nemzetiségek által lakott területeken) végzett talajváltó gazdálkodásra utal, amelynek lényege, hogy az erdőt kiirtják, majd az elszáradt lombot felgyújtják („égetéses irtás”), s a rizst ásóbot segítségével vetik el; a rizst mesterségesen egyáltalán nem öntözik. Innen a kifejezésben a „száraz” jelző. Ezt a technológiát „erdőpusztító” jellege miatt – legalábbis elvileg – a vietnámi állam már első terepmunkám idején is tiltotta.[6]

A brúk számára a szárazrizs mezőgazdasági ciklusának lényege *vallási* szempontból az, hogy a rizs sokkal több, mint puszta növény vagy táplálék: emberhez hasonló élőlény, akinek/aminek „lelke” vagy – egy öregasszony („nagymama”) képében elképzelt – istensége, *yĩang* Abon benne él a növényben. Felfogásuk szerint a mezőgazdasági év során *yĩang* Abon „elhagyja” a lakóházat, és „kiköltözik” az irtásföldre, ahonnan csak aratás után, az utolsó betakarított kalászok képében tér haza. A rítusok döntő többsége ezt a szimbolikus ciklust eleveníti meg: a kezdetén a vetőmagot „felébresztik”, ezután *yĩang* Abon „kimegy” az irtásföldre, ahol miniatűr szimbolikus kunyhót építenek a számára. Itt tölti az év nagy részét, és minden egyes rizsszálban vagy -kalászban jelen van, megnyilvánul. Innen a mezőgazdasági ciklus egészét szabályozó, illetve keretek közé szorító számtalan előírás és tabu, amelyek nemcsak a szükséges rítusokat, hanem egyben a megkívánt technológiát is előírják a vetéstől az aratásig. A hagyományos brú irtásföldi ciklus tehát egy komplex egész, amelyben minden egyes technológiai fázishoz megfelelő rítusok járulnak, s amelyben mindkettő – technológia és vallás – kölcsönösen feltételezi a másikat.

[4] Mindezt részletesebben ld. Vargyas G. 2018. Ld. e kötetben: Photoshopolt ősök.

[5] Az angol „dry rice” tükörfordítása.

[6] Az „erdőpusztítás” félreértésen alapuló európai előítélet. Mivel a kivágott fák gyökerei benne maradnak a talajban, a növények újra sarjadnak; a gyökerek ráadásul megakadályozzák a talaj erózióját. Való igaz azonban, hogy a talajváltó mezőgazdaság lényege, hogy *nagy* területek állnak *kis lélekszámú* embercsoportok rendelkezésére, ami lehetővé teszi, hogy a művelés alól 1-2 év után kivont területeket 15–25 évig ugarolják. Ennyi idő alatt pedig a talaj visszanyeri eredeti termőképességét. A megnövekedett népsűrűség miatt azonban mára ez a művelési technika a legtöbb helyen fenntarthatatlan s ezért tiltott.

A „száraz” rizzsel szemben a „nedvesrizs”-termesztés[7] a (fátlan) síkságokon végzett, árasztásos-öntözéses rizstermesztésre utal, ami az államalkotó népeknél, így a vietnámiaknál (tehát a 90%-os nemzeti többséget alkotó etnikai csoportnál) is a rizs művelésének kizárólagos formája. E technológiához tudomásom szerint semmiféle vallásos elképzelés és/vagy rítus nem kapcsolódik. Ezt a művelési módot a „hagyományosan” gazdálkodó brúk egy része már első terepmunkám idejére hozzávetőleg három generációval korábban elsajátította, és részben erre a technológiára (is) alapozta megélhetését. Az áttelepített brúk körében viszont a nedvesrizs termesztése – a megfogyatkozott erdőállomány, a vietnámiakhoz való közelségük, az ellenőrzés hatékonysága, az időközben lezajlott kulturális váltás és sok más egyéb ok miatt – kizárólagos: a szárazrizs-termesztéssel mára teljesen felhagytak.[8]

Az áttelepített brúk mezőgazdaságában mára piacra termelt áruként a kávé lépett elő a legelső helyre.[9] A vietnámi kávétermesztés múltjára és jelenére jelen keretek között nincs módom részletesen kitérni.[10] Elég legyen annyi, hogy a kávét 1857-ben francia misszionáriusok vitték be Vietnámba. Az 1920-as években, a Központi Hegyvidéken/Felföldön (Central Highlands), így a brúk által lakott Quảng Trị, illetve Đắk Lắk tartományokban is, a Felföld fokozatos megnyitásával/kiépítésével összhangban kávétermesztésre alkalmas területeket találtak. 1940 körül a termesztésbe vont terület 10 000 hektár körül volt. A kávé termesztése a vietnámi háború lezárulta és az 1975-ös országegyesítés után új(ra) erőre kapott, volumene különösen a *Đổi mới,* a vietnámi „peresztrojka” (1986) után ugrott meg nagyságrendekkel. A 2000-es évekre Vietnám valódi kávénagyhatalommá vált: az 1975-ös 6000 tonnányi összterméshez képest ma (2019) Brazília mögött a világ második legnagyobb kávétermelője/exportőre (!) lett, évi 1 650 000 tonna terméssel, messze megelőzve korábbi kávénagyhatalmakat, mint Indonézia, Kolumbia és Etiópia.[11] Jelenleg a termesztés hozzávetőleg 600 000 hektáron folyik, mindenekelőtt a

[7] Az angol „wet rice” tükörfordítása.

[8] A hivatalos megnyilatkozások szintjén ezt állították mindenütt és mindenkor. Ugyanakkor egyes elejtett megjegyzéseikből mégis arra következtetek, hogy legalábbis néhányan, titokban, saját faluhatárukon kívül még mindig rendelkezhetnek irtásföldekkel. Mivel azonban a falu területét nem volt jogom elhagyni, se pró, se kontra nem volt módom meggyőződni erről. A szárazrizs- és nedvesrizs-termesztés, illetve -technológia és vallásos ideológia egymáshoz való viszonyáról a brúknál ld. Vargyas 2008: 3. fejezet (A rizs, a rizsistennő és a sarló: „rituális technológiák” változás közben).

[9] Vietnámban a világon ismert két fő kávéféle (a Coffea arabica [vietnámi: *Cà phê chè*] és a Coffea robusta [vietnámi: *Cà phê vối*]) közül különösen a robusta termesztése jelentős: ez adja az össztermés 97%-át. Khe Sanh környékén azonban viszonylag gyakori egy, a világkereskedelemben mindössze 1%-ot kitevő kávéfajta, a Coffea liberica termesztése is. E kávéfajta vietnámi neve *„Cà phê mít”,* amit a jackfruitra (vietnámi: *mít*, latin: Artocarpus heterophyllus, magyar: „jákafa”) emlékeztető levelei miatt kapott.

[10] Az itt következőket Fortunel 2000; ICO 2019; D’Haeze 2004, 2013, 2015; D’Haeze et alii 2005, 2017; valamint Cheesman és Bennett (2005) nyomán összegzem.

[11] https://www.worldatlas.com/articles/top-coffee-producing-countries.html (letöltés ideje

Központi Hegyvidéken, Buôn Ma Thuột központtal; a tartományok rangsorát Đắk Lắk vezeti 190 000 hektárnyi kávéfölddel.[12] 2014-ben csak Đắk Lắk-ban kb. 500 000 kávétermesztő család, azaz 2 millió ember volt érdekelt a termesztésben; a teljes Központi Hegyvidéken ugyanez a szám kb. 5 millióra tehető.

Mindehhez szükség volt a „peresztrojkával" együtt bevezetett ellentmondásos törvényi reformokra is, amelyek – többek között – a hegyi nemzetiségek, így a brúk által (is) lakott és használt területeket állami tulajdonnak s mint ilyet, eladható vagy újraosztható, privatizálható földterületeknek nyilvánították, illetve amelyek a kollektív földtulajdont eltörölték és az égetéses erdőirtást betiltották – gyakorlatilag létalapjuktól fosztva meg ezáltal a hegyi nemzetiségeket. Evvel párhuzamosan az 1975-ben megindított állami lakosságáttelepítési programok eredményeképpen 586 000 fő (ennek 61%-a vietnámi!) települt át 225 újonnan létrehozott „Új Gazdasági Zónába"; ezt az 1980-as években 350 000 főnyire becsült spontán (vietnámi) migráns követte; legtöbbjüket a kávétermesztés magas jövedelmezősége csábította.[13] A fenti folyamatok következtében a lakosság etnikai képe és aránya mára teljesen megváltozott: az eddig döntően nemzetiségek által lakott területeken az őslakosság kisebbségbe szorult, gazdaságilag és társadalmilag pauperizálódott.

A továbbiakat a fent vázolt keretek között kell elképzelni: a Đắk Lắk-ba áttelepített brúk elenyésző kisebbségben, vietnámiak és rhade-k között zárt enklávéban élő, gazdaságilag-társadalmilag a helyi társadalom perifériájára szorult, (legalábbis látszólag) teljes kultúraváltásra kényszerült, többszörösen stigmatizált helyzetű etnikai csoport (mert egykor az amerikaiakkal működtek együtt, illetve mert túlnyomó többségük protestáns, ami 2004-ig betiltott vallás volt Vietnámban).[14] Terepmunkámra nemcsak ez, de a közelmúlt politikai történései is rányomták a bélyegüket: mivel a Központi Hegyvidéken 2001-ben és 2004-ben kormányellenes tüntetések, politikai zavargások voltak, amit a belügyi hatóságok „felkelésként" kezeltek és véresen levertek/megtoroltak,[15] az egész terület szigorú belügyi ellenőrzés alatt állt. Hosszú

2019.05.15.). Robusta kávéban viszont a világ legnagyobb exportőre, évi 2 milliárd USD forgalommal.

[12] ICO 2019, 6. Lâm Đồng (162 000 hektár), Đắk Nông (135 000 hektár), Gia Lai (82 000 hektár) és Kon Tum (13 500 hektár).

[13] A belföldi migrációra és az állami áttelepítési programra ld. Hardy 2003.

[14] Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy közülük néhányan, így házigazdánk, Sam Ly is, az Ea Hiu-beli általános iskola igazgatója, a helyi viszonyokhoz képest kiemelkedő jólétben élt, s a helyi társadalom krémjéhez tartozott; a falu középpontjában, a járásközpont épülete mellett lakott, több háza/épülete és vonalas telefonja volt, és éppen ottlétünk idején építette meg új típusú (vietnámi) házát. Többek között épp ezért jelölték ki számunkra a házát lakóhelyként a helyi hatóságok.

[15] Mindehhez ld. Guérin – Hardy – Nguyễn –Tan 2003: 1–7; Salemink 2003; Human Rights Watch 2002; Writenet Report 2006. Ld. még: https://en.wikipedia.org/wiki/Persecution_of_indigenous_peoples_of_the_Central_Highlands_in_Vietnam Letöltés ideje: 2019. 05.15.

ideig magam is csak a személyes „védelmemre" kirendelt „titkosrendőrök" kíséretében, előzetes telefonos egyeztetés után indulhattam el gyűjteni a faluba. Így a házból – különösen az első időkben – alig-alig kimozdulva, különös figyelemmel követtem mindazt, ami a házunkat körülvevő „kertben" (brú: *rô*) történt. E kert, mint Ea Hiu-ban szinte minden kert, kávécserjékkel volt teleültetve; ezek a néhány hónapos palántáktól a többéves, 3-4 méter magas fákig terjedtek. Látszólag minden a piacra termelt áru, a kávé körül forgott: a cserjéket naponta bőségesen meglocsolták, gondozták, körülöttük a gazt rendszeresen kigyomlálták, a lehullott leveleket a cserjék tövénél kialakított gödörbe söpörték, hogy ott komposztálódjanak stb. (XXXIV–XXXVII. színes kép)

Egy nap, 2007. május 1-én kora reggel, a párttitkár és a titkosrendőrök érkezésére várva arra lettem figyelmes, hogy házigazdám anyja, *ayơaq* Thaq, kezében a bozótvágó késből kialakított gyomláló eszközzel (brú: *anũar*) a kert peremén maniokot ás ki. Hogy az egykor az irtásföldön termesztett növény és a vele való munka még inkább felidézze a „hagyományos" brú mezőgazdaság képét és emlékét, *ayơaq* Thaq a kiásott maniokot hátikosárba (brú: *achoiq*) gyűjtötte, és azt a hátára téve vitte haza – mintha a házától nem is néhány méterre, hanem néhány kilométerre, az irtásföldön végezte volna a munkát! (XXXVIII–XXXIX. színes kép)

Másnap délután az ebédidőt követő sziesztából ugrottam fel, mert mint naplómban megörökítettem: barátom és asszisztensem, „Hải[16] szól, hogy Sam Ly-ék családja kint vet valamit. Kimegyek, lefényképezem, felgyűjtöm: [vietnámi nyelven] *đậu xanh*-t [mungóbabot, *Vigna radiata,* brú: *satong ramơong*] vetnek, teljesen úgy, ahogy annak idején a rizst vetették a *sarái*-ban [brú: 'irtásföldön']! Csakhogy itt kapával csinálnak lyukat, és konzervdobozból vetik a borsószerű [mungó]babot, nem *ayáng*-ból [brú: derékra akasztható kosárkaféle]. De a technika, a lyukak lábbal való betaposása, minden a rizsre emlékeztet!" (XL–XLI. színes kép és 2. kép)

A kert és az irtásföld használatának, illetve megművelésének hasonlósága, a használt szerszámok azonossága már az első pillanatban ráirányította figyelmemet arra, amit néhány hónappal később, 2007. augusztus 1-én összefoglalóan így fogalmaztam meg magamnak: „Ebéd után gyors rövid fényképezés/gyűjtés, mert feltűnik, hogy *ayơaq* Thaq ásóbotot *(ruan)* csinál magának. [XLII. színes kép] Rákérdek, és igen! Az ablakunk előtt veti el a kukoricát (*chichơat* [brú: 'ásóbottal vetni']). Ez eszembe juttatja, hogy már többen hívták a kávéskertet »irtásföldnek« [brú: *sarái*], ami félreértéseket okozott köztünk. Akkor azt hittem, tévedés, de most már kezdek rájönni: nem az! Az ő *számukra a kávéskert* – piaci árutermelés ide vagy oda – valójában *miniatűrben az irtásföld szerepét játssza:* oda vetnek el, köztes növényként, mindenféle konyhakerti növényt (zöldbabot [értsd: mungóbabot], kukoricát,

[16] A szóban forgó személy Đinh Hồng Hải, vietnámi kollégám, akivel 6 hónapot töltöttünk együtt a terepen, jóban-rosszban.



2. kép. A learatott zöldbab cséplése botokkal, zsákokban

amit láttam), gyümölcsöt, fűszert, egyebet (dohányt, szezámmagot stb.), amire szükségük van, és mindezt a hagyományos technikával teszik! Már a zöldbabnál [mungóbabnál] feltűnt az ásóbotos vetéssel való hasonlóság, de akkor még kapát használtak. Most viszont *ayơaq* Thaq virtigli irtásföldi ásóbotos vetést produkált avval a kis mennyiségű kukoricával, amit csemegének ültetett el. [XLIII–XLIV. színes kép] Három hónap múlva fogjuk, illetve most már csak ők [mert közel volt a távozásunk] fogják, enni. Az »irtásföld« amúgy állandóan változó képet mutat. Amióta betakarították a zöldbabot [mungóbabot], a száradó maradványok teljesen a felhagyott irtásföld illúzióját nyújtják. Aztán valamikor nemrég, de pontosan már nem tudom mikor, *ayơaq* Thaq egyszer csak kézzel elkezdte kigyomlálni az egészet. Most a WC-hez vezető út megint »tiszta«, már csak az embermagasságot felülmúlóra megnőtt maniokbokrokon kell keresztülvergődni ahhoz, hogy eljussunk a megkönynyebbülés színhelyére. Ez melegben nem húzós, de esőben… Csuromvizes leszel, mire eljutsz odáig, hogy leguggolj. Viszont most megint egy új részét vetik be a kertnek: mintha a kert a falu határa lenne, amin belül hol itt, hol ott irtanak! Csakhogy ez már nem létfenntartásra, hanem csemegékre kell."

A feljegyzések és a fényképek ezek után már gyors egymásutánban követik egymást. Dohányt, gumósnövényeket: tárót, yamot, édesburgonyát, fűszernövényeket: chilipaprikát, fekete borsot, thai bazsalikomot, mentaféléket, kukoricát és egyéb növényeket fényképezek a kertben, melyik mikor mutatja meg magát. (XLV–XLVI. színes kép és 3–4. kép) Aztán augusztus közepe

táján meglátok egy embermagasságot meghaladó, gyönyörű, élénkvörös virágot a kert közepén. Rákérdezek: a neve *piar rachũnh,* azaz „*rachũnh* virág" és kiderül róla, hogy a rizsistennő, „Abon virága". Vietnámi nevén *(rau dền)* keresztül jóval később kiderítem a latin nevét is: *Amaranthus,* amiből már csak egy lépés a magyar – meglehetősen kiábrándítóan ható – „disznóparéj".[17] Ennek a növénynek Vietnámban – a vietnámiak, de nem a brúk! – két faját is eszik, az *Amaranthus tricolor*t *(dền đỏ)* és az *Amaranthus viridis*t (*dền cơm* vagy *dền trắng*), levélzöldségként vagy levesként. (XLVII–XLVIII. színes kép)

De mit keres a kertben egy vadvirág, amit a brúk nem esznek, és amit – nyilván emiatt – soha nem is termesztettek, most pedig mégis elvetnek? Hogyan és miért kapcsolódik a szárazrizshez? A kérdés már csak azért is érdekelt, mert ahogy akkor visszaemlékeztem, nem egyedül ebben a kertben láttam disznóparéjt. Hamarosan mindenre fény derült! Újfent a naplómból idézek: „Napok óta eszemben jár a *piar rachũnh – krơng sinhữ Abon* ('virág + *rachũnh* + dolog/tárgy + emlékezni + rizsistennő'), azaz »olyan dolog, amelynek segítségével Abonra emlékeznek« kérdés. Még a múltkor Sam Ly [a házigazdánk] mondta, de nem találom, tehát valószínűleg nem írtam le, csak Hải-nak magyaráztam el, hogy ez a virág itt, a kávéskertben (ahova akkor Hải-t is kivittem, hogy lássa a növényt), valójában az egykori irtásföldi fő növényre, a szárazrizsre *(saro)* való emlékezés virága. Mert ez a virág Abon virága! Régen, amikor jó termés volt, és fonott hombárba, *raku*-ba rakták a sok learatott rizst, a hombár tetejére ezt a virágot szokták tűzni! Itt, ahol nincs rizs már, csak kávé, a rizs *lelkét (ruviêi/raviêi)* szimbolizálja! Ezt ma reggel *ayoaq* Thaq erősíti meg, akinél biztonság okáért visszakérdezek a dolgokra: »*pĩar rachũnh* [Amaranthus] *la* [brú létige] *ruviêi Abon* [Abon lelke]«, és elmondja azt, amit az előbb leírtam, és amit Sam Ly kb. egy hete mondott, hogy »*ezzel/így* emlékeznek rá«!"[18]

Még aznap, de kicsivel később így folytatom: „A kávéskert tehát kicsiben az irtásföld. Ezt már néhány hete tudom. És itt, a monokultúra és cash-crop világában a *fejükben,* az emlékezés szintjén, még ott vagyunk valahol az irtásföldön, Quảng Trị-ben! A földdel, a területtel ugyanúgy bánnak, mint az erdőbeli irtáson, a növények változatosságával *kicsiben* pedig igyekeznek fenntartani az egykori biodiverzitást. Ha jól belegondolok, itt, egymástól alig 200 méterre ott van a brú kultúra 200 éve. Ennek a végpontjait két dolog

[17] A disznóparéj vagy amaránt *(Amaranthus)* a szegfűvirágúak *(Caryophyllales)* rendjébe tartozó disznóparéjfélék *(Amaranthaceae)* családjának névadó nemzetsége. A világ számos részén elterjedt. Jelenleg három alnemzetsége és 70 körüli faja ismert, túlnyomó többségük egyéves növény. A legtöbb faj Amerikában honos; Európába zömmel a 18. században kerültek be, ahol mindössze két alfaj, illetve változat tekinthető őshonosnak. Sok faja gyomnövény, mások azonban értékes zöldség-, gabona- (pszeudo-cereáliák) vagy dísznövények. A növény tudományos neve a görög *amarantos* (Αμάρανθος vagy Αμάραντος) szóból származik, melyek jelentése: 'ami sose hervad' vagy 'a nem hervadó (virág)'.

[18] 2007. augusztus 22-i naplóbejegyzés.



3. kép. Táró és zöldbabpalánták az „irtásföldön”



4. kép. Táró és kukorica az „irtásföldön”

jelöli ki: balról a *pĩar rachũnh,* mint Abon, jobbról a *xã* központ felől a hangszóró! Hirtelen jött ötlettel mondom is Hải-nak, hogy az Ea Hiu-beli kulturális változásról írandó könyvem címe akár ez is lehetne: »Rizslélek-virág és hangszóró« (Rice-soul plant and loud-speaker. Culture change in a resettled Bru community in the Central Vietnamese Highlands).”



5. kép. Táró, papaya és jackfruit az „irtásföldön”. A jackfruit-fa előtt a fáról levágott és száradni ott hagyott ágak a WC-hez vezető ösvényen

Ami ezután következik, az már etnográfiai rutinmunka: szisztematikusan végigfényképezzük az irtásföldre emlékeztető öszszes nyomot. Akkor jövök rá, elképedve, hogy amitől hosszú idők óta szenvedtem, a házbeliek által a földön egy kupacban ott hagyott és a WC-hez vezető utat eltorlaszoló gallyak, amelyeket a jackfruit-fáról[19] vágtak le, hogy ne árnyékolják be a kávécserjéket, és amelyek miatt minden reggel szitkozódva vergődtem keresztül a bozóton – valójában az irtásföldi technika öröksége! (5. kép) Hiszen levágják és ott hagyják száradni *(tiang cham),* akárcsak az irtásföldön; minek bajlódjanak vele, úgyis elégetik majd! „Kíváncsi vagyok, mi történik majd az ágakkal, rá fogok kérdezni” – kommentálom az esetet naplómban, de természetesen elfeledkezem róla. Munka közben Hải hívja fel a figyelmemet a jackfruit-fáról levágott faágak között tekergő yam-indára, ami édesburgonyával vegyül. Mondja, hogy gyermekkorában sokat ették, amikor „éhség” volt.[20] Újabb nyom az egykori irtásgazdálkodásra! Végezetül készítünk néhány képet a kávéskerti monokultúra *kontra* biodiverzitás témában, majd Hải egyenként végigfényképezi a kávéskert növényeit, és

[19] Jackfruit: ld. a 9. lábjegyzet végét.

[20] A botanikusok és a domesztikáció kérdésével foglalkozó antropológusok egybehangzó véleménye szerint a gumósnövények (táró, yam) termesztése Délkelet-Ázsiában és Óceániában megelőzi a rizs és egyéb gabonafélék termesztését. Ahol fennmaradt, mint például itt is, „ínségtáplálékként”, egy korábbi történeti fázis emléke. Ld. pl. Haudricourt–Hédin 1987.

mintegy 70 féle különböző, általa ismert növényt azonosít be, amelyeket még gyerekkorából, faluról ismer.

A történet végéhez érve térjünk vissza egy gondolat erejéig a mimikri és a vallásos szimbolizmus kérdésére! A brúk esetében a posztkoloniális szituáció a fentiek fényében nem szorul különösebb magyarázatra. Vizsgálatunkat most csak a létfenntartás alapját képező mezőgazdaságra fókuszálva, a szárazrizs-termesztést – ami a brúk egykori létformáját alapvetően meghatározta, egész világképüket áthatotta, és kialakította egyúttal az őket körülvevő világhoz való érzelmi viszonyukat is – a vietnámi hatóságok betiltották. Egy ilyen kiszolgáltatott helyzetben az érintettek számára alapvetően háromféle stratégia lehetséges: a teljes behódolás, a nyílt ellenállás vagy a mimikri, illetve az, amit mára általánosan elfogadott szóhasználattal „indigenization"-nek nevez a szakirodalom: a rájuk erőltetett kultúra csendes átformálása saját képükre.[21] Az elsőt nyilvánvalóan nem akar(hat)ják, még ha kénytelenek is legalább látszólag eleget tenni neki. A másodikra nincs lehetőségük, arról álmodni sem lehet – különösen nem 2001 és 2004 után! –, hogy bármiféle nyílt ellenállásba kezdjenek.[22] Marad a harmadik lehetőség: rejtett, álcázott, szimbolikus formában való ragaszkodás a régi értékek legalább egy részéhez!

A szárazrizs – mint láttuk – a brúk számára sokkal több, mint alaptáplálék. Ugyanaz, mint a keresztények számára a „mindennapi kenyér": egyszerre étel és vallásos szimbólum, ami a létnek önmagán túlmutató értelmet ad; ez a szimbólumot érzelmi töltettel ruházza fel. Hasonlóan ahhoz, ahogy megváltozott életformánk, „egészségtudatos" táplálkozásunk és más okok miatt mi sem eszünk már mindennap (annyi) kenyeret, de azért továbbra is ragaszkodunk a Miatyánk elimádkozásakor a „mindennapi kenyérhez", egyetlen brú sem lehet meg szárazrizs (vagy a szárazrizs lelke) nélkül, még akkor sem, ha már rég nedvesrizst eszik, amit a kávéjáért kapott pénzen vesz magának a piacon. *Ezért* ültettek az áttelepített brúk Ea Hiu-ban – ahol az erdő és a szárazrizs már csak az emlékeikben létezett – a kávéskertbe amarántot: mert rajta keresztül szimbolikus formában, egy vadvirág képében, a betiltott „szárazrizs" lelkére *(ruviêi/raviêi)*, vallási lényegére emlékezhettek!

[21] Appadurai (1996) meghatározása szerint a szó annyit jelent, hogy 'making something local', valamit 'helyivé alakítani át', azaz helyi jelleggel ellátni, helyi jellegűvé tenni.

[22] Egyébként sem tudok egyetlen brúról sem, aki az említett eseményekben részt vett volna. A „lázadásban" döntően a Đắk Lắk-ban őshonos rhade / Ê Đê etnikai csoport képviselői vettek részt.

Bibliográfia

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Bao Yen (2017): In search of Arabica in Vietnam's war-scarred soil. *VN Express International*, november 19. https://e.vnexpress.net/projects/in-search-of-arabica-in-vietnam-s-war-scarred-soil-3671038/index.html (letöltés ideje 2015.05.15.).

Bhabha, Homi (1994): Of Mimicry and Man: the Ambivalence of Colonial Discourse. In uő: *The Location of Culture*. New York – London, Routledge. 121–131.

Boglár Lajos – Papp Richárd (2007): *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest, Nyitott Könyvműhely.

Cheesman, J. – J. Bennett (2005): National Resources, Institutions and Livelihoods in Dak Lak, Vietnam. Research Report No. 1. Managing Groundwater Access in the Central Highlands (Tay Nguyen), Viet Nam. Australian Centre for International Agricultural Research (ACIAR) – Project: ADP/2002/15.

D'haeze, Dave (2004): *Water Management and Land Use Planning in the Central Highlands of Vietnam. The Case of Coffea canephora in Dac Lac Province*. PhD Thesis. University of Leuwen, Belgium.

D'haeze, Dave (2013): *Vietnam to produce more coffee with less water*. Conference Paper, October 2013 at Buon Ma Thuot, Dak Lak, Vietnam. https://www.researchgate.net/publication/268445183_Vietnam_to_produce_more_coffee_with_less_water (letöltés ideje 2015.05.15.).

D'haeze, Dave (2015): *The Vietnamese Coffee Sector. Copy and Paste?* Conference Paper, February 2015 at African Fine Coffee Conference, Nairobi, Kenya.

D'haeze, Dave et al. (2005): Groundwater extraction for irrigation of Coffea canephora in Ea Tul watershed, Vietnam – a risk evaluation. *Agricultural Water Management,* 73 (1): 1–19.

D'haeze, Dave et al. (2017): *Vietnam's Central Highlands' Upland Agriculture Under Pressure Because of the Looming Effects of Climate Change – Focus on Robusta coffee*. Conference Paper, March 2017 at Buon Ma Thuot Coffee Festival. https://www.researchgate.net/publication/315810585_Vietnam%27s_central_highlands%27_upland_agriculture_Under_pressure_because_of_the_looming_effects_of_climate_change_-_focus_on_Robusta_coffee (letöltés ideje 2015.05.15.).

Ferguson, James (2006): *Global Shadow. Africa in the Neoliberal World Order*. Durham–London, Duke University Press.

Fortunel, Frederic (2000): *Le café au Vietnam*. Paris, L'Harmattan.

Guérin, Mathieu – Andrew Hardy – Nguyễn Văn Chính – Tan Stan Boon Hwee (2003): *Des montagnards aux minorités ethniques. Quelle intégration national pour les habitants des hautes terres du Viet Nam et du Cambodge?* Bangkok–Paris, L'Harmattan–IRASEC.

Hardy, Andrew (2003): *Red Hills. Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*. Institute of Southeast Asian Studies. Singapore, NIAS Press.

Haudricourt, Georges André – Hédin, Louis (1987): *L'Homme et les plantes cultivées.* (2. kiad.) Paris, Éditions A. M. Métailié.

Human Rights Watch (2002): *Repression of Montagnards: Conflicts over Land and Religion in Vietnam's Central Highlands.* https://www.hrw.org/report/2002/04/23/repression-montagnards/conflicts-over-land-and-religion-vietnams-central-highlands# (letöltés ideje 2008.11.17.).

International Coffee Organisation [ICO] (2019): *Country Coffee Profile: Vietnam.* http://www.ico.org/documents/cy2018-19/icc-124-9e-profile-vietnam.pdf (letöltés ideje 2019.05.15.).

Kerezsi Ágnes (2012): Hanti stratégiák a társadalmi és kulturális változásokra. In Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. Budapest, PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó. 491–512.

Mészáros Csaba (2013): *Tekintély és bizalom. Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben*. Budapest, L'Harmattan.

Nguyễn Trắc Dĩ (1972): *Cuộc di dân sắc-tộc Bru từ Quảng Trị vào Darlac.* [A brúk áttelepítése Quảng Trị-ból Darlac-ba.] Saigon, Bộ Phát-Triển Sắc-tộc Ấn-Hành.

Sántha István – Safonova, Tatiana (2011): *Az evenkik földjén. Kulturális kontaktusok a Bajkál-vidéken.* Budapest, Balassi.

Salemink, Oscar (2003): *Enclosing the Highlands: Socialist, Capitalist and Protestant Conversions of Vietnam's Central Highlanders*. http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/1787/Oscar_Salemink_RCSD_paper.pdf?sequence=1&isAllowed=y (letöltés ideje 2008.11.17.).

Vargyas, Gábor (2000): *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* (Les Cahiers de PENINSULE, No. 5.) Etudes Orientales, Olizane.

Vargyas Gábor (2008): *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan.

Vargyas, Gábor (2016): „Up" and „Down": „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part I.: Are the Bru „Natives" in Zomia? *Acta Ethnographica Hungarica,* 61 (1): 241–258.

Vargyas, Gábor (2017): „Up" and „down": „Zomia" and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part II.: Fleeing the State or Desire for Modernity? Reflections on Scott and Salemink. *Acta Ethnographica,* 62 (2): 441–463.

Vargyas Gábor (2018): Photoshopolt ősök. *Ethnographia,* CXXIX (3): 511–540.

Vargyas, Gábor (2019): Photoshopped ancestors. *Working Papers in Anthropology.* Halle.

Writenet Report (2006): *Vietnam: Situation Of Indigenous Minority Groups In The Central Highlands*. A Writenet Report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Status Determination and Protection Information Section (DIPS) June 2006.

• A MANGÓ ÉS A MEGÉRTÉS ÉDES ÖRÖMEI. EGY GYÖNGYSZEM A BRÚ BESZÉDETNOGRÁFIA KINCSESTÁRÁBÓL

Brú barátom, *khõi* Sarang magnóra felvett közel húszórányi, nem mindennapi élettörténetében[1] érdekes színfolt az az epizód, amikor egy, a falujában lezajlott pereskedésről számol be: a falu bivalya felöklelte a szomszédos Boc falu bivalyát, amely még aznap belepusztult a sebeibe. A szerencsétlen esemény felszínre hozott több más régi sérelmet is a két, egymástól alig 100 méterre lévő „iker”-falu lakosai között, ami meg-megújuló vitákhoz, pereskedéshez vezetett.[2] A per – úgy tűnik – hagyományos brú szokásjog szerint zajlott,[3] jóllehet a történet 1974-ben, a kommunista államhatalom kiépülése után játszódott le,[4] s a (brú) résztvevők a kommunista államhatalom képviseletében (is) jártak el: a kiküldött vizsgálóbizottság elnöke a megyei kommunista pártbizottság tagja *(uỷ viên tỉnh uỷ),* egy nagy tekintélyű brú férfi volt, a bizottság egy másik tagja pedig egy ugyancsak ismert kommunista brú férfi. A bevádolt falubeliek, illetve a rokonsági csoport részéről – ahogy az ilyenkor szokásos – a „beszélni” jól tudó, a szokásjogot ismerő öregek képviselték az ügyet.

Most adjuk át a szót Khõi Sarangnak:[5]

„És miután elboronáltuk a dolgot, képzeld, újfent probléma merült fel! Bevádoltak minket, bevádoltak ezek a [Boc falubeli] emberek! Akkor én nagyon mérges lettem, nagyon haragudtam! Még egyszer megvádoltak!

[1] A kulturális antropológiában bevett szokásnak megfelelően *khõi* Sarang és az itt következő személy- és földrajzi nevek mind álnevek. A magnófelvétel utolsó terepmunkám idején, 1989-ban készült. Lejegyzésére közel két évtized múltán, 2007–2008-ban került sor, brú segítőkkel. A szövegből magyar nyelven most publikálok először részletet; a teljes élettörténet könyv formájában történő közreadása folyamatban van.

[2] Az alább bemutatott per megértéséhez tudni kell, hogy Boc és *khõi* Sarang faluja feleségadó–feleségkapó viszonyban állnak egymással, ami hierarchikus fölé-/alárendelt kapcsolatot jelent társadalmi és vallási szempontból egyaránt. A viszonyrendszerben a boc-beliek vannak „fölül”, *khõi* Sarang faluja pedig „alul”, jóllehet ez sok tekintetben csak szimbolikus előjogokat biztosít a számukra; ők az „őshonos” „földgazdák”, *khõi* Sarang faluja pedig a betelepült „feleségkapó”.

[3] A hegyvidéki népek, köztük a brúk, szokásjogának tárgyalását lásd alább.

[4] A vietnámi háború valójában 1975-ben, Saigon bevételével és az amerikai csapatok távozásával zárult le; ám a 17. szélességi fok környéke, a brúk lakta terület már 1972-ben észak-vietnámi (kommunista) fennhatóság alá került.

[5] A szöveg saját fordításom, amelyben a könnyebb érthetőség és követhetőség miatt benne hagytam a magyarázataimat.

Achuaih *Phâm akkor még a megyei kommunista pártbizottság tagja* (uỷ viên tỉnh uỷ) *volt.* Achuaih *Phâm meg* achuaih *Thương. És valaki bevádolt minket nekik, ők meg kijöttek hozzánk, hogy a perben bíráskodjanak. A mi részünkről jómagam, a megboldogult* achuaih *Mien,* achuaih *Bak Sapun, a megboldogult Ai Ui és* achuaih *Mâuq mentünk. Még Tơam sógor is ott volt, meg* achuaih *Pachưn is, meg* achuaih *Toang is, hiánytalanul mindenki a rokonságból [„házból"]. Akkor* achuaih *Phâmék [a döntőbíró + a társa] feltették a kérdést nekünk, hogy mi a bajunk. Van-e bármilyen problémánk?* Achuaih *Phâm rögtön azzal kezdte, hogy idézett egy mondást:* „[Ha] nappal jól él, eszik-iszik, [akkor] az epéje boldog és áttetsző,[6] ölben ül,[7] a faluban és a vizesgödör környékén,[8] de most milyen problémátok van. Most rosszra [nehézre] fordult minden, a gyermeke elszomorította, az unokájának problémái vannak" – *aminek az értelme az, hogy valami szép és jó volt, majd rosszá változott. „A felsoroltak közül melyikkel van problémátok?" [Képzeld,]* Achuaih *Phâm rögtön így kezdte!*

[A bepanaszoltak]: „Akkor most mindent beszéljünk meg, mondjunk is el!" Most nem én válaszoltam [...] a megboldogult achuaih Ayian válaszolt.

[Achuaih *Phâm, a döntőbíró*]: *„Rendben van, most akkor halljuk, hogy mit mondtok, mi a probléma?"*

[Achuaih *Ayian*]: *„Semmi különös, a probléma a* faluban[9] *van! Csak annyit szeretnénk: ha a faluban mások [értsd: a boc-beliek] húst esznek, abból mi is kapjunk egy combot vagy egy vesepecsenyét" – így ő. „De itt élünk mi is, és jóllehet nem akarunk senkit magunkhoz [értsd: a magunk szintjére] lehúzni, nem bírjuk már tűrni! Erről szeretnénk a véleményeteket hallani! A kérdés nem az, hogy nekünk van-e problémánk, mert [nekünk] nincs. A nedvesrizsparcellát már visszaadtuk a boc-belieknek, mert ők azt mondták, hogy az az ő* »bekerített kertjük-cukornádjuk«, *úgyhogy visszaadtuk nekik. Most aztán már tényleg azt szeretnénk tudni, hogy mi bajuk van [velünk]? Mi a probléma? Az a problémájuk, hogy a[z áldozati] combból szeretnének enni? Bivalyáldozatkor* (ntơang) *mindig adunk belőle,*

[6] A brúk számára az epe az érzelmi működés központja. Ha valaki a „szíve mélyén azt gondolja", brúul „az epéje mélyén" gondolja; ha valakit le akarnak csillapítani vagy boldoggá akarnak tenni, „az epéjét hűtik le"; stb.

[7] Szó szerint: 'a combon van, a lábon ül' = ölben ül.

[8] *„Vil-viang, klong dõq"* = 'a falu és a környéke, a tó és a víz'. Fordításkori segítőim magyarázata szerint valószínűleg azért kapcsolódik össze rímes formában, mert ahogy a falu és a környéke összetartozik, úgy a gödör és a benne lévő víz is összetartozik, illetve a kettő, a falu + a víz megint csak összetartozik, és ez egyben az érintettek összetartozását, egymásrautaltságát szimbolizálja.

[9] Itt a beszélő visszaidézi az előző mondás egy részét: a probléma „a faluban és a környékén, a tóban és a vízben" van, egyben utalva arra is, hogy azt *nem* a bevádoltak, hanem a vádlók magaviselete okozza/okozta.

hogy a »földet lenyomjuk«,[10] *mint ahogy azt régen tettük. És ha a falufőnök a neki járó vesepecsenyét akarja, azt is mindig odaadjuk neki."*

Amikor achuaih Phâm ezt meghallotta, [így szólt]: „Ezt nem kérjük![11] *Hogyan is mondhattok ilyet? [Legyen] Most már vége [a vitának]:* „Chơ chĩn, chễp, nễp, phường, / chơ iên, chĩn/kĩn, klam, ngiam, phuôm, / iên an san lavaq". *Van-e még valami, ami nyomja a lelketeket?"*

A két falurész közötti vita rendezésének folyamatába, a vita végkimenetelének részleteibe itt most nincs módunk belemenni. Elég legyen annyi, hogy amint az a brúk között szokásos, a közeli rokonok, feleségadók és feleségkapók közötti mégoly heves vitát is sikerült a társadalmi feszültségeket kezelő hagyományos technikák, vég nélküli tárgyalások és a panaszok kölcsönös „kibeszélése" révén elsimítani, konszenzusra jutni. Az utolsó előtti, vastag betűvel szedett mondatot szándékosan hagytam brúul. Tanulmányomban e mondat, azon belül is különösen egyetlen szó *(klam)* jelentésrétegeit próbálom felfejteni, rávilágítva egyben a szóban forgó mondat (és az esemény, amihez kapcsolódik) kulturális kontextusára, a brú szokásjoghoz kapcsolódó beszédetnográfia poétikai formuláira és az azok mélyén rejlő szimbolizmusra. Az elemzésbe bevont egykori naplóbejegyzéseim segítségével ugyanakkor – a posztmodern etnográfia szellemében – bepillantást kívánok nyújtani az olvasónak a terepen történő értelmezés folyamatába, a „megértés édes örömébe" is.

A hegyi népek szokásjoggyűjteményei („coutumiers")

A kulturális kontextus megvilágításához rövid magyarázat szükséges. Az indokínai hegyvidék központi fennsíkján élő ausztronéz és mon-khmer nyelvű etnikumok, hegyi törzsek („Montagnards"), mai kifejezéssel „nemzeti kisebbségek" szóbeliségen alapuló, kodifikálatlan szokásjoga a vietnámi francia gyarmatosítást követően Sabatier (1927; majd Sabatier–Antomarchi 1940: rhade szokásjog) úttörő munkásságának köszönhetően került a tudományos kutatás fókuszába. Az 1950-es években – az egykori Francia Indokínai Főkormányzó, P. M. A. Pasquier[12] 1923. július 30-i 578. számú, a mai „good

[10] Ennek a szólásnak az értelme ismeretlen a számomra.

[11] *Achuaih* Ayian és a vádlottak arra utaltak, hogy a boc-belieknek járó összes rituális kötelezettségüknek rendszeresen eleget tettek, még olyanoknak is, amelyek mára már nem feltétlenül elvárhatóak, mint például a falufőnöknek járó vesepecsenye-darab. *Achuaih* Phâm, a döntőbíró ezért válaszol úgy, hogy „ezt nem kérjük!". A szöveg itt nem idézett folytatásában aztán ki is fejti, hogy mi az a minimum, amit kötelesek megadni a boc-belieknek, azon felül semmi sem „jár".

[12] Pierre Marie Antoine Pasquier 1928. augusztusz 22. és 1934. január 15. között volt Francia Indokína kormányzója. Ld. Wikipédia: „List of Governors-General of French Indochina" (letöltés ideje 2012.07.13.).

governance"-t megelőlegező körlevelében kifejtett irányelvek („Kinek-kinek a saját főnökeit, saját bíráit és saját törvényeit!"[13] [azaz: minden nemzetiséget/etnikus csoportot megillet a jog, hogy saját főnökei, bírái és törvényei legyenek]) szellemében – egymás után jelentek meg a különböző etnikumok közismert francia szóval „coutumier"-nek nevezett szokásjoggyűjteményei (Dournes 1951: szre; Gerber 1951: sztieng; Guilleminet 1952: bahnar; Boulbet 1957: má; Lafont 1963: györai „coutumier"-k). Az egyik legnagyobb etnikum, a dél-vietnámi Pleiku környékén élő györai-k szokásjoggyűjteményéhez írt előszavában P. Lafont (1963: 13) már sommásan megállapítja: „Gyakorlatilag minden dél-vietnámi hegyi törzsnek van szokásjoggyűjteménye, s közülük öt tudományos publikációban is napvilágot látott."[14]

Ugyanakkor a bevezetőket olvasva nyilvánvalóvá válik az is, hogy le nem írt, kodifikálatlan, szájhagyományban élő jogról lévén szó, e gyűjtemények ilyen formában valójában a gyűjtők-kutatók alkotásai, összeállításai. A sztieng-ekről szólva a „coutumier" szerzője, Gerber (1951: 227) így fogalmaz: „Az Annami Kordillérák legtöbb őslakos népének olyan, gyakran dalokba sűrített és generációról generációra tovább adott orális hagyományai vannak, amelyek szokásjoggyűjteményt képeznek. A sztieng-eknél semmi hasonlót nem találunk. Náluk az öregek, a tekintélyes emberek ugyan jól tudják, hogy a vitákat és a civódásokat mindig is közismert elvek alapján döntötték el, de még a legtudósabb törvényismerők sem tudnának összeállítani egy szokásjoggyűjteményt. Csak miután számos, különféle vidéken élő tekintélyes személyiséget megkérdeztünk, tudtuk azokat a szokáselveket összefoglalni, amelyeket láthatólag az összes, ősi szokásainak az emlékét még őrző sztieng elfogad."[15]

Hasonló szellemben ír Lafont is (1963: 13), aki – jóllehet az őt megelőző szokásjoggyűjtemények összeállítóit egyenesen „szokásjogkitalálóknak" („inventeurs") nevezi, felróva nekik, hogy az általuk publikált szövegeket nem helyezték bele a társadalmi-kulturális jogi kontextusba – maga számol be róla részletesen, hogy az általa közreadott györai gyűjtemény jórészt a sztieng-ekéhez hasonló módon készült: a szokásjog a gyűjtés idején a „teljes kihalás szélén állt", a falusi és kerületi bíróságok bírái legfeljebb csak

[13] „A chacun ses chefs, à chacun ses juges, à chacun ses lois."

[14] „Pratiquement, chaque tribu montagnarde du Sud Viêt-Nam a son coutumier et cinq de ceux-ci ont déjà fait l'objet de publications."

[15] „La plupart des autochtones de la Chaîne Annamitique possèdent des traditions orales, condensées souvent dans des chants qu'ils se transmettent de génération en génération et qui constituent leur coutumier. Rien de pareils n'existe chez les Stieng. Chez eux les vieillards, les notables, savent bien que de tout temps les litiges ont été tranchés suivant certains principes connus, mais le plus savant de ces légistes (törvényismerő/jogtudó) ne saurait constituter un coutumier. Ce n'est qu'en interrogeant de nombreux notables dans différentes zones d'habitat que nous avons pu résumer les principes qui paraissent admis par tous les Stieng ayant conservé le souvenir de leurs coutumes ancestrales." (Gerber 1951: 227.)

„morzsáit" ismerték „a /közkeletű szövegeknek". Így aztán, tudni akarván, hogy „ez a szájhagyomány egyszerű gnómikus[16] hagyomány-e, mint például a bahnar-oknál, vagy valódi szokásjoggyűjtemény, mint a szre-knél vagy a rhade-knál" (uo. 14), először körzeti központokban (Pleiku és Cheo Reo), „körzeti bírák"[17] körében végzett gyűjtést. Meggyőződvén róla, hogy „valódi coutumier-ről van szó" (uo. 14), a gyűjtést kiszélesítve végigjárt számos falut, hogy az ottani „öregekkel" konzultálva kiegészítse a gyűjteményt; így állt össze 88 „szövegből" álló korpusza. Ezt követően az érintett „bírákat és öregeket" gyűlésre hívta össze, ahol mesterséges körülmények között egyeztette és megvitatta velük a szövegeket. Anyagát helyi archívumokban végzett gyűjtés és a falusi, kerületi és tartományi bíróságok ülésein „funkcióban" szerzett tapasztalatok révén véglegesítette, „coutumier"-je így – a szövegeken túl – a györai szokásjog társadalmi-kulturális kontextusára vonatkozó fejezeteket is tartalmaz.

Akárhogy is jöttek létre e „coutumier"-k, annyi nyilvánvaló a fentiek alapján, hogy Dél-Vietnámban a hegyi népek egy részénél a vitás-peres „jogi" kérdések kezelésére formálisan szervezett helyi intézményrendszer („bíróságok") létezik/létezett; a szokásjog formái a „gnómikus hagyománytól" a formális „coutumier"-ig terjedő skálán mozognak; a szóbeliségben, következésképpen variánsokban élő szokásjog pedig verses-poétikai formában ismert.

Ez az a kontextus, amely *khõi* Sarang fent idézett „bivalyöklelős" történetéhez keretül szolgál. De ha a keret világos is, el kell ismernem: nem tudom, a brúknak van-e „coutumier"-je. Ez a fentiek fényében talán nem is meglepő, hisz láttuk, hogy a „coutumier"-k létrehozásában és kodifikálásában nagy szerepe volt maguknak a gyűjtőknek. Arra, hogy a bemutatott példákhoz hasonlóan a brúknál is kellett lennie valamiféle – inkább a „gnómákra" emlékeztető – szóbeliségben élő, poétikai formában kifejezett szokásjognak, más egyéb adataim mellett *khõi* Sarang szó szerinti fordításban idézett fenti szövege és az abba az élőbeszéd természetességével beágyazott „szólások" is látszanak utalni. Gyűjtésem idején azonban – néhány, házastársi civakodásból adódó „falusi bírósági", a közvetlen rokonságot érintő esetet leszámítva – a brú hagyományos (büntető) szokásjog funkcionálását megfigyelni nem

[16] Gnóma (gör., vö. latin „sententia"): olyan mondás, amely egy tapasztalati igazságot vagy életelvet velős rövidséggel fejez ki. Tartalma szerint hasonlat, kép, példa vagy ellentét is lehet; formájára nézve vers vagy tömör próza.

[17] „Juges des tribunaux coutumiers de districts." Tekintettel arra, hogy e társadalmakban a munkamegosztásnak a modern társadalmakban megszokott formái még nem alakultak ki, a „bíró" szó használata félreértésre adhat okot. Valójában olyan öreg emberekről van szó, akik a hagyományt, a hagyományos szokásjogot és a hozzájuk kapcsolódó verbális formulákat jól ismerik, s ilyen minőségben a „bíróságokon" (ami ugyancsak félrevezető szó) a „döntőbírák" szerepét játsszák. Munkájukért azonban nem kapnak fizetséget, eltekintve a bírósági ülés előtt udvariassági formának számító és a fáradságukért járó – de *nem* a korrupciót célzó! – kötelező természetbeni ajándéktól: egy áldozati csirkétől és egy üveg alkoholtól.

(vagy csak alig) tudtam, arra valódi rálátással nem rendelkezem. A vietnámi igazságszolgáltatási mechanizmus egyébként is olyan mélyen áthatotta mára a brú hétköznapokat, hogy értelmetlen lenne bármiféle találgatásba bocsátkozni a múltat illetően. Írásomnak nem is az a célja, hogy egy feltételezett brú „coutumier"-t rekonstruáljon: a hegyi népek szokásjoggyűjteményeiről szólva mindössze az elemzendő mondat társadalmi-kulturális kontextusára kívántam rávilágítani.

A poétikai formulák

Az idézett szövegrészletből első látásra kitűnik, hogy mindkét fél – a döntőbíráskodást vezető „bíró" és a bevádoltak – beszéde (sőt az itt nem idézett vádlóké is) tele van szimbolikus jelentésű orális formulákkal: „szólásokkal", „közmondásokkal", metaforákkal, „gnómákkal". Ilyen mindjárt a vizsgálóbizottság elnökének, *achuaih* Phâmnak (*„[Ha] nappal jól él, eszik-iszik…* kezdetű) első mondata, amely a bennfentesek számára azonnal mutatja, hogy kommunista „forradalmár" létére is a brú szokásjogot s az azzal együtt járó orális formulákat alaposan ismerő férfival van dolgunk.

E formulák szerepére már Guilleminet (1952: 20) felhívta a figyelmet a bahnar-ok „coutumier"-jével kapcsolatban: „Néha hallhatjuk, amint a bahnar-ok az elmondottak alátámasztására rövid és megkapó formulákat idéznek. Ezek véleményem szerint sokkal inkább szólások, mintsem egy kívülről megtanult, valaha létezett ősi »coutumier« töredékei; ha sok szót szimbolikus értelemben használnak is bennük, nem szimbolikusabbak azok, mint a hétköznapi beszédben; és jóval kevésbé szimbolikusak, mint a *hamon*nak nevezett hősi eposzokban vagy az *añon*nak nevezett ironikus vagy gáláns dalaikban."[18]

Lafont a maga részéről ugyancsak beszámol a „formulákról" (1963: 14): „…felfigyeltünk arra, hogy az ítéletek kihirdetése mindig olyan *indokláson* alapult, ami *a vidék törvényeire és orális hagyományaira* utalt; ez a szájhagyomány egyébként soha nem volt a bírák által kifejtve, akik megelégedtek azzal, hogy valamiféle rövid formulát idézzenek, megemlítve egyben azt a tényt, hogy a szóban forgó eset büntetés hatálya alá esik."[19] Műve végén Lafont „addendum"-ban közli az ilyen formulák jegyzékét.

18 „On entend parfois les *Bahnar* citer à l'appuis de leurs dires des formules brèves et saissiantes. Ce sont à mon avis plutôt des dictons que des épaves subsistant d'un ancien coutumier appris par coeur; si bien des mots y sont employés dans un sens symblique, il ne le sont certainement pas plus que dans le langage courant et bien moins que dans les légendes héroïques *hamon* et les chants ironiques ou galants *añon*."

19 „…notre attention fut retenue par le fait que le prononcé des jugements était toujours basé sur un *attendu* invoquant *la loi du pays et sa tradition orale;* cette tradition orale n'étant, d'ailleurs, jamais énoncée par les juges qui se contentaient de prononcer une petite formule mentionnant que le fait était traditionnellement pénalisé."

A „formulák” és „szólások” szerepe egyenesen vezet bennünket a következő kérdéshez: milyenek is a „coutumier”-k *formai szempontból?* Idézzük ismét Lafont-t (1963: 15): „A györai »coutumier« nem más, mint ritmikus versek gyűjteménye, ami metaforák formájában kifejezett szimbolikus ítéletindoklást tartalmaz. Recitálásuk során e verseket olyan ritmusban skandálják, hogy az az összecsengéseket minél jobban kihangsúlyozza. A györai-k poétikája két fogalmon alapul: a ritmuson és az asszonáncon[20] […] Ez utóbbiaknak, amelyeket a recitáló személy nyomatékkal ejt ki a versmondás során, nincs rögzített helyük a györai költészetben…”[21] Példái szerint az első verssor („vers”) első szótagja („pied” = „versláb”) összecsenghet a második vagy akár a harmadik sor első szótagjával („verslábával”); az első verssor második szótagja összecsenghet a második sor második szótagjával; az első verssor utolsó szótagja a következő sor utolsó szótagjával; az első sor első szótagja bármelyik következő sor utolsó szótagjával; stb.; sőt közben még e rímképletek kombinációi is megvalósulhatnak. „Egyik sem épül fel egyetlen asszonáncféléből: minden vers többféle verselési technikát alkalmaz. Ez a sokféleség szándékolt és kívánatos, mert ez teszi lehetővé, hogy a recitálás ritmusát megváltoztassák, azon keresztül pedig a gondolatmenet kiteljesedését elérjék.”[22] (Uo. 16.)

Hely híján nem térhetünk ki az összes többi „coutumier” formai-poétikai jellemzőire. A fentiek fényében mégis azonnal világossá válik, hogy szóban forgó mondatunk: *„Chơ chĩn, chễp, nễp, phường, / chơ iên, kĩn, klam, ngiam, phuôm, / iên an san lavaq”,*[23] hasonló poétikai elveket alkalmaz: nagy szere-

[20] Asszonánc: a tiszta rímmel ellentétben az asszonánc jellemzője, hogy a rímelő szótagok magánhangzóinak egyezése mellett mássalhangzóik kisebb-nagyobb mértékben eltérnek egymástól.

[21] „Le coutumier jarai est un recueil de poèmes rythmés qui sont des considérants symboliques exprimés sous form de métaphores. Lors de leur récitation, ces poèmes sont scandés sur un rythme qui vise à la mise en valeur des consonnances; le concept poétique jarai étant basé sur deux notions: rythme et assonances […] Ces assonances, sur lesquelles le récitant appuie nettement lorsqu'il déclame le poème, n'ont en poésie jarai de place normalisée…”

[22] „…aucun d'eux n'est construit sur un procédé d'assonancement unique: chaque poème utilise plusieurs procédés. Cette diversité est voulue, recherchée, car c'est elle qui permet de renverser le rythme de la récitation, et par là, d'atteindre à l'épanouissement de la pensée.”

[23] A látszat ellenére a brú *nem* monoszillabikus nyelv: a szavai többnyire kétszótagúak (biszillabikusak). Tekintettel azonban arra, hogy az első szótag hangsúlytalan, ez a – nyelvészeti műszóval „sesqui-syllabe”-nak nevezett – hangsúlytalan rész gyakran kiesik, ami azt eredményezi, hogy ugyanannak a szónak egy 1 és egy 2 szótagú változata is ismert. Például: *tangai mahai / ngai hai* = ‘tegnap’. Az imákban és más poétikai műfajokban, akárcsak a „coutumier”-ben is, gyakran csupa 1 szótagú szó szerepel, amiket viszont a vietnámi, kínai és más monoszillabikus nyelvekből ismert verselési technikával összerímeltetnek, ugyanazt a gondolatot párhuzamos képekkel és szavakkal kétszer is megismételve. (Ezt a fajta „párhuzamos gondolatritmust” parodizálta ki Karinthy [1973: 239–241] az *Így írtok ti* egyik briliáns darabjában.)

pet játszik benne a ritmus, az asszonánc és az alliteráció.[24] A sortöréseket ferde vonallal jeleztem, a ritmus fennhangon olvasva a legnyilvánvalóbb; az egyes sorok között az asszonáncok és az alliterációk a nyelv értése nélkül is felismerhetők. Az első sor első három szavának kezdő „cs" hangja például nyilvánvaló alliteráció, amit *chễp – nễp* asszonánc követ; a második sorban a *kĩn – klam* alliterációt *klam – ngiam* asszonánc követi; az első és a második sor utolsó szava *(phường – phuôm)* ugyancsak asszonál egymással; stb.

A fordítás nehézségei

A kulturális kontextus és a „coutumier"-k formai-poétikai kérdéseinek taglalása után most már rátérhetünk a kérdéses mondat fordítására.

1. sor:

chơ = ʽmár' → grammatikailag sokszor egy cselekvés lezárultát, befejeztét, megtörténtét jelzi.

chĩn = ʽérett' → átvitt értelemben ʽlezárt, befejezett, kész'. Ha egy ígéretet beváltanak, egy tartozást lerónak, a dolog *chĩn.* Ha egy ügy *chĩn,* nincs mit beszélni róla, le van zárva.

chễp = ʽtakaros/csinos/rendes', ʽotthonos / otthonos(an) érzi magát'.

nễp > *ranễp* = ʽszegés/beszegés, szegőléc'. Kosárfonásból ismert kifejezés: fonott kosaraknál a kosár száját zárják le, „varrják el" ezzel a fonadékkal.

phường = vietnámi nyelven kb. ʽvárosrész'. A háromszintű vietnámi közigazgatásban a legalsó szinten (angol/francia: „commune" = község) három lehetséges adminisztratív alosztály ismert: a rurális „község" *(xã)*, a községszintű város *(thị trấn)* és a városrész *(phường)*. Vietnámban a rurális községekre a *xã*, a kisvárosi községekre a *thị trấn* kifejezéssel utalnak; a nagyközségeket, különösen, ha tartományi rangjuk van, sok helyütt *phường*-nak nevezett városnegyedekre osztják.[25] Nyilvánvaló, hogy a brú szövegbe a vietnámi kifejezés ʽfalu' jelentésben az előbb már említett asszonánc kedvéért került be.

Az első mondat szabad fordításban tehát úgy hangzik, hogy „a faluban már minden vitás ügy le van zárva (»érett« és »elvarrt«), mindenki otthon – azaz jól – érzi magát benne."

[24] Tegyük hozzá, hogy a brú orális költészetben oly fontos szerepet játszó imák ugyanezekkel az eszközökkel élnek. Nyilvánvaló, hogy a brú költészet általában vett poétikai technikáival van dolgunk.

[25] https://en.wikipedia.org/wiki/Commune-level_subdivisions_(Vietnam) (letöltés ideje 2012.07.13.).

2. sor:

chơ = ld. fentebb.

iên = ʻbéke, békés' (vö. vietnámi *bình ên*); *iên khễ* összetételben ʻbékés' és ʻboldog'.

chĩn/kĩn = e szó értelmezésében némi kétely merült fel. Brú asszisztensem *chĩn*ként írta le magnóról a brú szöveget. Visszahallgatása után azonban nyilvánvalóvá vált a számomra, hogy a szó helyesen *kĩn,* amelynek szótár szerinti értelme ʻbetakart, beborított, titkos, védett'. A kérdésre a *klam* kapcsán még visszatérek.

klam = lásd alább.

ngiam = ʻédes, jó ízű'.

phuôm = ʻillatos, jó szagú'.

A második mondat szabad fordításban tehát úgy hangzik, hogy „már minden békés, betakart, édes és illatos", azaz újfent megerősítődik bennünk a lezárt vita, a békés falu képe (figyelmen kívül hagyva egyelőre az alább tárgyalandó *klam* kifejezést).

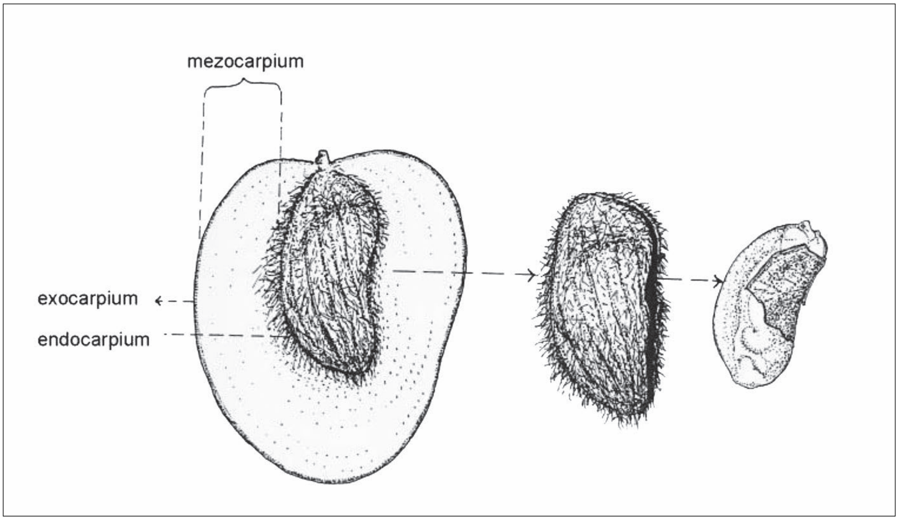
3. sor

iên = ld. fentebb.

an san lavaq = e szavak értelme nem világos. Asszisztensem szerint a három szó összetartozik és mindig együtt jár, de a jelentését maga sem értette, csak annyit tett hozzá, hogy az egész értelme valamiféle megelégedettséget, boldogságot sugall.

Ezek után már csak egyetlen szó, a *klam* fordítása van hátra. Ennek fordításához és a mélyén rejlő szimbolika megértéséhez azonban – a mangóval kapcsolatos – botanikai ismeretekre lesz szükségünk.[26] (1. kép) A mangó (*Mangifera indica,* brúul: *tual/ntual*) Vietnámban (is) gyakori, csonthéjas gyümölcs, amelynek termésfala három részre oszlik: külső *(exocarpium)*, középső *(mezocarpium)* és belső termésfalra *(endocarpium)*. Az *exocarpium*ot közönségesen a gyümölcs héjának, a mezocarpiumot a gyümölcs húsának nevezzük (ez utóbbit esszük); az *endocarpium* szőrös burokként a csonthéjas magot, azaz a csontárt veszi körbe. A termés húsának (a *mezocarpium*nak) az érésével párhuzamosan ez a szőrös burok (az *endocarpium*) fokozatosan keményedik meg, tokot képez, amelyből egyrészt a termés húsába (a *mezo-*

[26] A pontos botanikai magyarázatot Pócs Tamás akadémikusnak és Varróné Darók Juditnak, a Pécsi Tudományegyetem Növényrendszertani és Geobotanikai Tanszék Növénytani Tanszéke egyetemi docensének köszönhetem, amiért ezúton is hálás köszönetemet fejezem ki nekik. Varróné egyben kitűnő illusztrációt is készített a számomra, amelynek átrajzolt változatát ld. a szövegben, sőt felhívta a figyelmemet egy, a naplómban található téves fogalmazásra is. Köszönetet mondok egyben Babai Dániel egykori tanítványomnak, ma kollégámnak is, aki a botanikai részletekre vonatkozó kérdéseimet Pócs Tamáshoz és Varróné Darók Judithoz továbbította.



1. kép. A mangó termésének botanikai rajza

*carpium*ba) fásodó rostok nyúlnak visszafelé, másrészt amely belül magába zárja a maghéjjal borított magot. A gyümölcs terméshúsának érési folyamata és a szőrös tok bezárulása egymással párhuzamosan megy végbe: mire a tok bezárul, a gyümölcs húsa mézédessé válik.

Az értelmezés nehézségei

Ezen botanikai ismeretekkel felvértezve most már megkísérelhetjük a szó fordítását. De hogy ez a feladat a fentiek után is milyen nehézségeket jelent(-het), annak illusztrálására álljon itt két részlet 2007-es naplómból:[27]

> *2007. július 8.*
> *„Egész nap kínlódok a 4. track-kal: »a bivaly-felöklelte-a-boc-beliek bivalyát« történet fordításával, illetve főleg az utána következő pereskedés rituális beszéd-etnográfiai példáival. Csak egy szónak* (klam) *a kiderítése is kb. 20-30 perc! K. [az asszisztensem] a végén a mangó magját* [*valójában* endocarpiumát] *keresi meg [és hozza elém], hogy meg tudja magyarázni, mit jelent* [*a* klam *szó*]: *azt a külső burkot, ami a kifejlett mag köré nő, amikor a gyümölcs megérik! És még ez után is a fordításnál többféle lehetőség van a szimbolika visszaadására: éjjel, egymagam jövök rá, amikor*

[27] Az eredeti szöveget kissé stilizálva és utólagos megjegyzéseimmel együtt teszem itt közzé.

kijavítom K. egy, a klam*ot megelőző szó* (chĩn) *félreértett lejegyzését:* chĩn*t ír* kĩn *helyett, de én lelassítva pontosabban hallom, és a szótár szerint ez utóbbinak is értelme van: ʽcovered, secretʼ – akkor jövök rá, hogy a végső értelme a rímpárba rakott szavaknak végül is nem ʽérettʼ, azaz ʽlezártʼ, hanem ʽbeburkolt/betakartʼ, és abból kiindulva ʽmegvédett, megóvottʼ.*

[Ám egy órával azután, hogy ezt leírtam, új információ birtokában megváltozott a véleményem – ezt lásd a következő napi beírásban.]

2007. július 9.

[A házhoz, ahol laktam, vendégek érkeztek, akiket házigazdám kérésére le kellett fényképeznem, majd a laptopra átmásolva a fényképeket, azonnal meg kellett mutatnom nekik kinagyítva.] „Aztán a vendégeknek mutogatom a fotókat [...], és meglátják a tegnap fényképezett mangómagot. Kérdik: azt meg minek fényképeztem? Magyarázom, és rögtön leellenőrzöm a tegnap gyűjtötteket. Kiderül, ők ezt a szót, hogy klám/ráklám, *ugyan ismerik, de nem a ʽszőrös külső burokʼ értelemben. A szó értelme,* klam, *nagyjából azonos azért: akkor zárul be a* klam *a mag körül, akkor »zárja be«* (klam) *a magot, amikor megérik. Ez tehát világos és jó. De tagadják, hogy ezt a szőrös külső »táskát«* klam*nak hívnák. [Vagyis az értelmezésük szerint a szófaja ige, amely kb. annyit jelent, hogy ʽbezárulʼ.] És akkor megérkezik K. ismét, tanításból. Udvariasan hallgat, majd amikor kettesben vagyunk a szobámban, mondja: higgyem el,* ez *a* klam, *azok ott nem tudják! De apósának persze nem mer, pláne nem a nyilvánosság előtt, ellentmondani.*[28]

És ekkor robban a bomba: végre szépen elmagyarázza, hogy mi az egész értelme, a szimbolikája: »ĩt santoiq sarkơam tễ ắk ntual, dăq parchĩn santoiq tễ ắk ralỗih-raléh« *= szó szerint: ʽátvesz – beszéd – példa/példázat – -ról/-ről – mag – mangó – valaminek hív/nevez – kölcsönösen éretté/lezárttá tesz – beszéd – -ról/-ről – mondat/szó – veszekedésʼ. Vagyis:* **»A mangómaggal példálódznak, hogy a veszekedés lezárására utaljanak vele!«** *Mert a mangó*[29] *először savanyú, amikor viszont* klam, *vagyis megérik, és bezárul körülötte ez a héj/tok, akkor már édessé válik. »És a beszéd ugyanígy lesz a veszekedésből = savanyúból édessé = lezárttá!« Tehát* nem *a betakartság/védettség, hanem a* lezártság, *azaz nem a* bezártság, *hanem a* lezártság *lényeges, amit én tegnap még nem értettem, csakhogy hozzájön ehhez még egy csavar: amikor lezárul [a tok], [a gyümölcshús] savanyúból édessé válik! Tehát egyszerre, egy időben zárul be/le és válik édessé → ezért válhat a mangó a lezárt veszekedés szimbólumává!"*

28 A „feleségadók" kategóriája, köztük leginkább az após, Ego csoportjához képest társadalmilag nagyon magasra értékelt, hierarchikusan fölöttük áll, következésképpen após és veje kapcsolatát rendkívül szigorú tabuk és előírások szabályozzák. Egy vő egy apósnak, különösen a nyilvánosság előtt, soha nem mond ellent.

29 Naplómban eredetileg itt „mangómag"-ot írtam. A tévedésre Varróné Darók Judit hívta fel a figyelmemet.

Serendipity: a szerencsés véletlenen alapuló felfedezés

Az elmúlt évtizedekben a terepmunkáról mint az antropológiai ismeretszerzés sajátos, megkülönböztető módszeréről folytatott diskurzus során a terepmunka kontextusa, azon belül a szerencsés véletlenen alapuló felfedezések (serendipity) szerepe fokozott figyelem középpontjába került. A „véletlen felfedezés" megnevezésére szolgáló angol szót, a „serendipity"-t, Horace Walpole (1717–1797) angol író „alkotta meg" 1754. január 28-án, barátjához, Horace Mannhoz írt levelében egy perzsa mese, a Velencében 1557-ben napvilágot látott *Peregrinaggio di tre figluoli del re di Serendippo* (A három serendipi herceg utazásai) alapján.[30] A mese hősei utazásaik során véletlenszerűen elébük kerülő jelenségeket éleselméjű/bölcs következtetések révén magyaráznak meg; innen a „szerencsés véletlenen alapuló éleselméjű/bölcs felfedezés" fogalma.

A „serendipity" az 1930-as évekig mindenekelőtt szépirodalmi fogalomként volt használatos, mint a fikción alapuló alkotások (például a detektívregények és sci-fik) cselekményszövésének mozgatórugója. A 20. század közepén azonban – a szerencse tudományos felfedezésekben játszott kiemelkedő szerepének a felismerésével párhuzamosan – átkerült a természettudományi (Roberts 1989; Kingdon 2013), majd azt követően a társadalomtudományi fogalomkészletbe is (Merton 1948; Merton–Barber 2004;[31] Van Andel – Bourcier 2013), ahol mindenekelőtt módszertani eljárásként, a kutató hozzáállásaként került a viták középpontjába – olyasvalamiként, ami lehetővé teszi, hogy a kutató váratlan felfedezéseket tegyen, méghozzá olyanokat, amelyek hordereje messze megelőzi az eredetileg feltárni kívánt kérdésekét; egyúttal a kutató azon képességére is utal, hogy ezt a „véletlen lehetőséget" ki tudja aknázni.

A „serendipity" mára a legkülönfélébb területeken használt fogalom a művészetektől és az építészettől az orvostudományig (Meyers 2011), az ipari innovációig (Kjaersgaard 2013) vagy a számítástechnikáig (André et alii 2009). A jelentése viszonylag széles skálán mozog: az Oxford English Dictionary szerint „az a képesség, hogy szerencsés, váratlan felfedezéseket tegyünk a véletlennek köszönhetően"; az angol–magyar nagyszótárban (Országh 2003) „képesség értékes dolgok találására ott, ahol kevésbé valószínű"; Martinez meghatározásában (2018: 2) „valami hasznos dolog felfedezése, mialatt »valami másra vadászunk«"; Calhoun „véletlenszerű életbölcsességnek" aposztrofálja

[30] Ld. Walpole 1960 [1754]. A mese az indiai perzsa szúfi költő és zenész, Amir Kushraw/Khusro (1253–1325) *Hasht Bihisht* (Nyolc Paradicsom) című, 1302-ben írt művére megy vissza, amit egy 16. századi örmény származású szerző, Cristoforo Armeno ültetett át olasz nyelvre. Serendip Ceylon / Srí Lanka középkori perzsa megnevezése volt.

[31] Ezt a korszakalkotó művet Robert Merton és Elinor Barber eredetileg 1958-ban írta, de nyomtatásban csak Merton halála után egy évvel, 2004-ben, de még Merton által e megjelenés számára írt utószóval látott napvilágot.

(2004); Fine és Deegan (2009 [1996]: 1) szerint „a belátással párosuló szerencse egyedülálló és véletlenszerű »keverékének« interaktív végkimenetele"; legszélesebb értelemben „a véletlen szerepe a felfedezésekben".[32] André és szerzőtársai nem véletlenül szögezik le, hogy „a »serendipity« egységes felfogása helyett inkább valamiféle folyamatos kontinuumot látni, ahol egy személyes érdeklődésre számot tartó dolog akaratlan felfedezésétől eljutunk egy szakterületen a meghatározó áttörésig, amelynek során a szakember »éleselméjű« meglátással fogja fel a kapcsolatot egy érzékelt jelenség és egy új invenció lehetősége között" (André et alii 2009: 313).

Az antropológiában a „serendipity"-re fordított figyelem nyilvánvaló kapcsolatban áll a terepmunka fogalmának átalakulásával, a terepmunka mibenlétéről folytatott vitákkal. A megváltozott, új, modern körülmények között ugyanis „nem mindig világos, hol kezdődik és hol végződik a terepmunka", s ez „olyan antropológiát tesz szükségessé, ami fel van készülve a váratlan találkozásokra, egymás mellé rendelésekre és abból következő kutatási kérdésekre" (Martinez 2018: 1). A „serendipity" az antropológiai gyakorlatban „messzemenően vágyott és keresett ideál, ami a reflexivitással és a nyitottsággal együtt az etnográfiai módszer kulcsfontosságú jegye" (Rivoal–Salazar 2013: 13). Sőt, „ez maga a terepmunka lényege" (Pieke 2000: 138), mert a terepmunka véletlenszerű megfigyelésekkel és találkozásokkal indul, aminek következtében *par excellence* „magában hordozza mindazt, amit Merton »szerendipitív mikrokörnyezetnek« nevez" (Sunier–Verkaaik–Blok 2005: 109). A „serendipity" ráadásul mára eredeti értelmén – a Walpole által leírt szerencsés felfedezéseken – túlmutatóan magát az etnográfiai folyamatot is alakító tényezővé vált: „olyan fogalom, amelynek segítségével le tudjuk írni azt az élményt, amikor hirtelen »meglátjuk« azt, ami korábban a látókörünkön kívül esett: amikor drámai módon rájövünk arra, hogy »erről szól az a bizonyos dolog« – azt a pillanatot, amire az etnográfiai narratívák úgy utalnak, mint a »geertzi [kakasviadal-] pillanat« (Rivoal–Salazar 2013: 13.; vö. Geertz 1973).

Az antropológiában a diskurzus egyik csomópontja a „serendipity"-hez szükséges pszichikai és egyéb adottságok vizsgálata, a rá való „felkészülés", a jelenség felszínre hozása, azaz „megtervezése"/„kivitelezése" („designing", „engineering") – jóllehet ez utóbbi fogalom, mint azt Van Andel leszögezi, valójában oximoron (1994: 180–181). És noha nem tudjuk „megtervezni" a „serendipity" bekövetkeztét, megpróbálhatjuk „megteremteni mindazokat a lehetőségeket, amelyek elősegíthetik, hogy [mégis] megtörténjék" (Woods 2014: 5, online). Ehhez kapcsolódóan az emóciók szerepe, illetve a „serendipity"-hez szükséges emocionális környezet kialakítása mint lehetséges kérdés mind ez idáig kevés figyelmet kapott. Egyedül Woods tért rá ki röviden, hivatkozva a Nelson és Stolterman (2003) által megalkotott „átlelkesít/

[32] A francia szóhasználatra vonatkozóan ld. https://fr.wikipedia.org/wiki/S%C3%A9rendipit%C3%A9.

átlelkesül" („ensoulment") terminusra, ami valamiféle mélyen megrendítő érzésre – aminek következtében az illető úgy érzi, hogy lényegesen megváltozott – adott emocionális válasz. De ha igaz is, hogy bizonyos lelkiállapotok több eséllyel hívhatják elő a serendipityt, nyilvánvaló, hogy lelkiállapotokat nem lehet (vagy szabad) „előállítani".

Az endocarpium mint „serendipity"

Ha most mindezek fényében visszatérünk a mangóval való példázathoz, nyilvánvaló, hogy a fent bemutatott történet a „serendipity" klasszikus esete, aminek bekövetkeztében több véletlen körülmény is közrejátszott. Először is szükséges volt hozzá, hogy asszisztensem a fordításhoz magyarázatként odahozzon egy mangóendocarpiumot, és én azt lefényképezzem. A második kiváltó ok a vendégek látogatása, akik meglátták a számukra érthetetlen endocarpium-fényképet. Az ebből kialakuló beszélgetés, majd az értelmezéséről folytatott vita meghatározó szerepet játszott a végső magyarázat kialakításában. Végül nyilvánvalóan kulcsszerepe volt az események alakulásában asszisztensem felindult lelkiállapotának, aki a megszégyenüléstől tartva és a nyilvános ellentmondás lehetőségétől megfosztva, a viselkedési tabuk által gúzsba kötve ensoulement-t élt meg, „átlelkesült". És akkor még nem említettem az etnográfus szerepét, aki mindezekre a váratlan helyzetekre rugalmasan, nyitottan és reflexíven reagált.

Az értelmezés folyamatára visszatérve, naplóbejegyzéseim jól mutatják a lehetséges magyarázatokat, a fordítás nehézségeit, ingadozásaimat a szóba jöhető interpretációk között. Láttuk, hogy ez utóbbi még maguk a brúk számára is problémát jelentett. Ahogy a vendégek kétségbe vonták asszisztensem magyarázatát, és kerek perec kijelentették, hogy nem értenek vele egyet, hibásnak tartják, mutatja, amire a posztmodern etnográfia irányította rá a figyelmet: hogy egymással versengő, egymást akár kölcsönösen ki is záró magyarázatok létez(het)nek, amelyek az ellentétek dacára is jól megfér(het)nek egymással; közülük ki-ki a maga tudásának, lelkiállapotának, a pillanatnyi szituációnak megfelelően választja ki azt, ami a számára az adott helyzetben a legmegfelelőbbnek tűnik.

A lényegben persze azért nagyjában-egészében mindenki egyetértett: az, hogy a *klam* szó főnév vagy ige (tehát, hogy „tok"-e, ami bezárja a magot, vagy „bezár"-e), részletkérdés, ami a kutató számára ugyan megkerülhetetlen a pontos fordításhoz, ám a számukra elhanyagolható probléma: a „szólás" megértését nem nehezíti. A konkrét tárgyhoz vagy a szó megközelítő jelentéséhez tehát eljutottam, jóllehet nem egyszerű módon: megértetéséhez asszisztensemnek konkrét „tárgydemonstrációhoz" kellett folyamodnia – a kertben lévő mangófa termését (magját + endocarpiumát) kereste elő a számomra.

Egy szőrős tok látványa azonban, anélkül hogy tudnám, e szőrös tok kialakulásával párhuzamosan a mangó húsa mézédessé válik, semmit sem jelent! A szimbolikát tehát – botanikai ismeretekkel nem rendelkezvén – csak a véletlenszerű, kivételes gyűjtési szituáció, a „serendipity" fedte fel a számomra: a vendégek érkezte, a kötelező fényképkészítés, majd mutogatás, amelynek során a vendégek meglátták korábban készült felvételeimet is; a kíváncsiság, amivel rákérdeztek, hogy „minek egy mangómagot (az endocarpiumot) lefényképezni"; az ebből kialakuló értelmezési vita, s főleg: a vita nyomán előállt feszült érzelmi helyzet, amelyben a nyilvánosság előtt megszégyenült asszisztensem a brúknál előírásszerűen elvárt félénk-szégyenlős, „udvarias" magatartást levetkőzve, érzelmileg motiváltan hirtelen előállt a *deus ex machina* szimbolikus magyarázattal: „A mangómaggal példálódznak, hogy a veszekedés lezárására utaljanak vele!" Addig ugyanis csak a szó pontos fordítására koncentrált, s nem értette, mi az, ami miatt a fordítással elakadtam: a szimbolika rejtélyét. Ilyen kristálytiszta (szimbolikus) magyarázatra persze terepen is, a saját kultúránkban is csak kevesen képesek;[33] ahhoz viszont, hogy ez a rejtett szimbolikus tudás hirtelen a felszínre törjön belőle, felindult érzelmi állapotra volt szükség.

Summa summárum, ha a *klam* botanikai ismeretek nélkül le is fordítható, a szimbolikája s következésképp a „szólás" értelme (vagy legalábbis annak egy része) érthetetlen marad![34] A *kĩn – klam* („lezárt" + „endocarpium") alliteráció után a *klam* és a *ngiam* tehát nem pusztán az asszonánc kedvéért áll egymás mellett a szólás második sorában: a kettő szemantikailag is összetartozik, kölcsönösen feltételezi egymást: amikor az endocarpium *(klam)* megkeményedik, a gyümölcs édessé *(ngiam)* válik.

A teljes „szólás" tehát a fentiek fényében – jelenlegi értelmezésemben – úgy hangzik: „a faluban már minden vitás ügy le van zárva („érett" és „elvarrt"), mindenki otthon (azaz jól) érzi magát benne / már minden békés, ***lezárult, édessé vált*** és illatos". A „savanyú" veszekedés, miként a mangó húsa, „megédesült", lezárult.

Így válik a mangómag „édes" példázattá, szimbolikájának megértése pedig a kutató számára „édes örömök" forrásává!

[33] Asszisztensem angolul értő, brúul írni-olvasni tudó tanárember volt, az első protestáns brú pap fia.

[34] Nem vagyok biztos benne, hogy maguk a vendégek tisztában voltak a jelentés szimbolikájával.

Bibliográfia

André, Paul – Teevan, Jaime – Schraefel, M. C. – Dumais, Susan T. (2009): Dicovery is Never by Chance. Designing for (Un)Serendipity. Conference paper, ACM Creativity and Cognition.

Boulbet, Jean (1957): Quelques aspects du coutumier (N'dri) des Cau Maa. *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, XXXII, 2.

Calhoun, Craig (2004): Accidental Wisdom: Robert Merton's Serendipitous Findings. *Book Forum,* Summer.

Dournes, Jacques (1951): *Nri. Recueil des coutumes Sré du Haut Donnaï.* Saigon, France-Asie.

Fine, Gary – James Deegan (2009): Three principles of Serendip: Insight, Chance, and Discovery in Qualitative Research. *Qualitative Studies in Education*, 1996, Vol. 9. No. 4. [Újraközölve: Philosophy of Science Portal. A Venue for Discussions of Science, Philosophy and the Arts. September 6, 2009.] http://philosophyofscienceportal.blogspot.com/2009/09/serendipity-again.html (letöltés ideje 2022.03.05.).

Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books Inc. [Magyarul: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Századvég, 1994.]

Gerber, Théophile (1951): Coutumier Stieng. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient,* XLV: 227–270.

Guilleminet, Paul (1952): *Coutumier de la tribu Bahnar, des Sédang et des Jarai de la province de Kontum. Selon la coutume appliquée das les tribunaux de cette province de 1908 à 1939.* École Française d'Extrême-Orient, Paris. Publications de l'EFEO, Vol. XXXII.

Hoàng Tuệ et alii (1986): *Sách học tiếng Brũ Vân Kiều.* Hà Nội.

Karinthy Frigyes (1973): *Így írtok ti.* Budapest, Szépirodalmi.

Kingdon, Matt (2013): *The Science of Serendipity: How to Unlock the Promise of Innovation.* Wiley.

Kjaersgaard, Mette Gislev (2013): Serendipity and business development – Design anthropological investigations at The Post. In *Ethnographic Praxis in Industry Conference, Proceedings.* The American Anthropological Association, 363–374.

Lafont, Pierre (1963): *Tơlơi Djuat. Coutumier de la tribu Jarai.* École Française d'Extrême-Orient, Paris. Publications de l'EFEO, Vol. LI.

Martínez, Francisco (2018): The Serendipity of Anthropological Practice. The Process of Discovery as an Anthropological Problematic. *Anthropological Journal of European Cultures,* Vol. 27. No. 1: 1–6.

Merton, Robert K. (1948): The Bearing of Empirical Research upon the Development of Social Theory. *American Sociological Review*, 13 (5): 505–515.

Merton, Robert King – Elinor Barber (2004): *The Travels and Adventures of Serendipity: a Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science.* Princeton University Press.

Meyers, Morton (2011): *Happy Accidents: Serendipity in Major Medical Breakthroughts in the Twentieth Century.* Arcade Publishing.

Nelson, H. G. – Stolterman, E. (2003): *The Design Way. Intentional Change in an Unpredictable World: Foundations and Fundamentals of Design Competence.* Educational Technology Publications, Englewood Cliffs, CA.

Országh László (2003): *Angol–magyar szótár*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Pieke, Frank (2000): Serendipity: Reflections on fieldwork in China. In P. Dresch – W. James – D. J. Parkin (eds.), *Anthropologists in a wider world: Essays on field research.* New York, Berghahn Books. 129–150.

Rivoal, Isabelle – Noel Salazar (2013): 'Contemporary Ethnographic Practice and the Value of Serendipity'. *Social Anthropology,* 21 (2): 178–185.

Roberts, Royston M. (1989): *Serendipity: Accidental Discoveries in Science*. New York, John Wiley & Sons. [Magyarul: *Serendipity. Véletlen felfedezések a tudományban*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2005.]

Sabatier, Léopold (1927): *Puôm Hra Kley Duê*. Hanoi, IDEO.

Sabatier, Léopold – Dominique Antomarchi (1940): *Recueil des coutumes rhadées du Darlac.* (Collection de textes et documents sur l'Indochine, IV.)

Sunier, Thijl – Oskar Verkaaik – Anton Blok (2005): Serendipity and the Art of Fieldwork: Interview with Anton Blok. *Etnofoor*, Vol. 18, No. 2. (Dutch Masters): 105–123.

Van Andel, Pek (1994): Anatomy of the Unsought Finding: Serendipity: Origin, History, Domains, Traditions, Appearances, Patterns and Programmability. *British Journal for the Philosophy of Science,* 45 (2): 631–648. https://www.wur.nl/upload_mm/7/1/f/bf3de453-27c0-446d-aeff-27e7bf5d7ab5_Pek%20van%20Andel.pdf (letöltés ideje 2020.03.06.).

Van Andel, Pek – Danièle Bourcier (2013): *De la sérendipité dans la science, la technique, l'art et le droit: leçons de l'inattendu.* Paris, Herman [Nouvelle édition revue et corrigée].

Vương Hữu Lễ (1997): *Từ Điển Bru-Việt-Anh. / Saráq Parnai Brũ-Yuan-Anh. / A Bru-Vietnamese-English Dictionary*. Huế, Nhà Xuất Bán Thuận Hóa.

Walpole, Horace (1960 [1754]): *The Yale Editions of Horace Walpole's Correspondence.* Volume 20. With Sir Horace Mann, IV. Ed. W. S. Lewis. New Haven, Yale University Press.

Woods, Mel (2014): 'Serendipity in Practice'. In A. Williams – D. Jones – J. Robertson (eds.): *Bite: Recipes for Remarkable Research.* Rotterdam, Sense. 176–185. https://www.researchgate.net/publication/261699194_Serendipity_in_Practice/link/00b7d535047fe6a800000000/download (letöltés ideje 2022.03.06.).

• KÖNYV ÉS FÉNYKÉPKIÁLLÍTÁS A BRÚKRÓL – VIETNÁMBAN (2018–2019)

2017 decembere és 2019 februárja között négy alkalommal (2017. dec. 1–11.; 2018. június 1–28.; 2018. október 2–20.; 2019. február 16. – március 15.) közel három hónapot töltöttem Vietnámban. Többszöri kint-tartózkodásom célja *„Istenek, ősök és sámánok”* című néprajzi fényképkiállításom vietnámi helyszíneken való bemutatása, illetve 2008-ban megjelent könyvem[1] vietnámi nyelvű megjelen(tet)ése volt. A két vállalkozást döntően a hanoi Magyar Nagykövetség (személyesen dr. Őry Csaba nagykövet) szervezte és szponzorálta; emellett egyes utazásaim költségeit a Pécsi Tudományegyetem („A PTE utazó nagykövete” program), illetve az MTA I. Osztály (utazási keret) is támogatta.

„Istenek, ősök és sámánok” című néprajzi fényképkiállításomról, ami 2010 októbere és 2015 júniusa között Magyarországon, illetve Szerbiában vándorkiállítás formájában 13 helyen volt kiállítva (időbeli sorrendben: Mezőkövesd / Matyó Múzeum; Sopron / Győr-Moson-Sopron Megyei Múzeumok Igazgatósága Soproni Múzeum; Mátészalka / Szatmári Múzeum; Budapest / MTA Jakobinus Terem; Pécs / Baranya Megyei Múzeumok Igazgatósága – Janus Pannonius Múzeum; Nagyatád/Városi Múzeum; Szentendre/Szabadtéri Néprajzi Múzeum Skanzen Galériája; Újvidék [Novi Sad] / Fényképészeti Egyesület, Apollo Centrum; Zenta [Senta] / Zentai Városi Múzeum; Szabadka [Subotica] / Városi Múzeum [ez utóbbi három a Szerb Köztársaságban]; Szombathely / Szombathelyi Képtár; Miskolc / Herman Ottó Múzeum [Papszeri épület]), a *Néprajz Hírek* hasábjain a vállalkozás kezdetén már beszámoltam.[2]

Ezért e helyütt csak a legszükségesebbeket ismételem meg. A kiállítás célja nem „szép” képek bemutatása volt egy távoli egzotikus kultúráról, hanem az, hogy közel 25 évnyi tudományos munka alapján, az általam felhalmozott nagy mennyiségű vizuális anyagra építve, egy vietnámi hegyi törzs, a brúk *vallásáról* – a múzeumlátogató közönség számára élvezhető formában – *tudományos keresztmetszetet* adjon. Ilyen típusú néprajzi fényképkiállítás Vietnámban – vietnámi kollégáim egybehangzó véleménye szerint – még nem volt. A kiállítás négy nagyobb tematikai egységre tagolódott. Az első, rövid bevezető egység általában a brú kultúrát (a falut, a házakat), a brú embereket, illetve a létük keretéül szolgáló tájat mutatta be; a második az agrárciklust és a hozzá kapcsolódó mezőgazdasági rítusokat, a harmadik a temetkezést,

[1] *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. Válogatott tanulmányok.* (Kultúrák keresztútján, 8.) Budapest, L'Harmattan, 371 pp.

[2] Ld. *Néprajzi Hírek,* 2011. 40 (3): 51–54.

a negyedik a samanizmust. Mivel a cél mindenekelőtt teljes rítusok és vallásos folyamatok tudományos, illetve didaktikai szempontokat követő bemutatása volt, a fotók nem önmagukban, ahogy az konvencionális fotókiállításokon általában szokásos, bekeretezve, paszpartuzva, mint önálló képek, hanem 1–4 db fotót tartalmazó, 10 mm vastag préselt falemez *tablókon* (250 grammos matt fotópapírra nyomtatva), folyamatanalízis formájában kerültek bemutatásra. A kiállítás teljes anyaga 75 tabló (15 darab 100×70 centiméteres „nagy” és 60 darab 70×50 centiméteres „kicsi”), rajtuk 163 darab fotóval. Minden egyes fényképet háromnyelvű (vietnámi, angol, francia) fényképmagyarázatok kísértek, a fényképek alá nyomtatva. A kiállításokhoz 30 db színes fotót tartalmazó, kétnyelvű (vietnámi és angol) katalógus járult, amelyet a Vietnámi Magyar Nagykövetség adott ki Hanoiban, 250 példányban (2018).[3]

A kiállítást három helyszínen: Hanoiban, a Vietnam Museum of Ethnologyban (2018. október 12. – 2019. január 31.) (1. kép), Ho Chi Minh Cityben (vietnámi rövidítéssel TP. HCM, egykor: Saigon / Sài Gòn), a Museum of Fine Artsban (2019. február 21–28.) és Khe Sanh-ban (Quảng Trị tartomány), a helyi nemzetiségek (brúk és pakoh-k) számára 2017-ben megnyitott impozáns kultúrházban (XLIX. színes kép) állítottuk ki (megnyílt: 2019. március 7.). Az első két kiállítás színhelye magától adódik: az egykor két részre tagolt Vietnám két legjelentősebb metropolisza ill. fővárosa (Hanoi és TP. HCM), amelyek nemzetközi szinten is kiemelkedő múzeumokkal rendelkeznek. A francia közreműködéssel épült, 1997. november 12-én, a vietnámi Frankofónia Ünnepségek és Csúcstalálkozó alkalmából, Jacques Chirac francia államelnök jelenlétében megnyitott Vietnámi Etnológiai Múzeum, amely 4,5 hektáron fekszik, s kertjében tíz fontos vietnámi nemzetiség építészeti örökségét bemutató szabadtéri múzeum is működik, ma – egybehangzó vélemények szerint – Délkelet-Ázsia legjobb (néprajzi) múzeuma. Ezzel az intézménnyel alapítása óta kapcsolatban állok, alapító igazgatója, Nguyễn Văn Huy, első terepmunkám (1985–1989) idején a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia Néprajzi Intézetének (amellyel együttműködve végeztem kutatásomat) igazgatóhelyettese volt. A saigoni Szépművészeti Múzeum jelentőségét az adja, hogy a városközpont egyik legnépszerűbb, leglátogatottabb múzeuma, amely szépművészeti tárgyak mellett gyakran állít ki néprajzi és régészeti anyagot is. A Khe Sanh-i kiállításnak három tény kölcsönöz különösen nagy jelentőséget. Először, ez az a helyszín (brú nemzetiségi terület), amelynek környékén egykor terepmunkámat végeztem; a megnyitón a környékből érkező brúk is részt vettek, a képeken látható személyek közül többen is élnek még, közülük ketten jelen is voltak (ld. alább). Másodszor: az időközben végbement elképesztő méretű kulturális változás, akkulturáció következtében a Khe Sanh környéki brúk – saját állításuk szerint – az itt bemutatott szokások és

[3] *Thần Linh – Tổ Tiên – Thầy cúng/Divinities – Ancestors – Shamans.* A kiállítást rendezte, a katalógust írta és a fényképeket készítette: Vargyas Gábor.



1. kép. A Vietnam Museum of Ethnology főbejárata, Hanoi



2. kép. A hanoi kiállítás megnyitója: (balról jobbra) Őry Csaba nagykövet, Phạm Văn Đức, a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia alelnöke, Vargyas Gábor és Võ Quang Trọng, a Múzeum igazgatója

rítusok döntő többségével felhagytak. A kiállítás így nem várt módon, *mementó*ként, önmagán túlmutató értelmet és jelentőséget kapott. Harmadszor: a kiállítás a hanoi Magyar Nagykövetség és a Magyar Tudományos Akadémia ajándékaként, illetve az én személyes ajándékomként „örökre" itt maradt, a kultúrház keretében formálódó helyi múzeum állandó kiállításaként. Mindez együttesen: a 30 év utáni „feedback", a kiállítás politikai felhangja és a viszontlátás okozta érzelmi emelkedettség kivételes jelentőséget, rendkívül meghatott ünnepi hangulatot kölcsönzött a kiállításmegnyitónak.

A hanoi kiállítást vietnámi részről Prof. Phạm Văn Đức, a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia (a Múzeum is ez alá tartozik!) alelnöke, magyar részről dr. Őry Csaba nagykövet és jómagam (2. kép); a TP. HCM (saigoni) kiállítást Baloghdi Tibor saigoni főkonzul és Balázs Áron, a hanoi nagykövetség beosztott diplomatája (kulturális ügyek) – utóbbi mindhárom kiállítás lebonyolítását egy személyben felügyelte és koordinálta nagy hatékonysággal – nyitotta meg. Mindkét megnyitó után angol nyelvű kiállításvezetést tartottam a részt vevő politikai vezetők és a diplomáciai testületek megjelent tagjai számára. A Khe Sanh-i megnyitó kezdetén a helyi brú „hagyományőrző" csoport „népviseletbe" öltözött tagjai léptek fel énekes-táncos műsort adva, diszkófénnyel kivilágítva, 1000 decibelre kihangosítva – jól illusztrálva a már említett elképesztő kulturális változást. (L. színes kép) Ezt követően a kiállítást Phạm Trọng Hổ, a Hướng Hóa (Khe Sanh) kerületi *(huyện)* Népi Bizottság alelnöke és Nguyễn Phú Sơn, a Kulturális és Információs Osztály vezetője, illetve magyar részről Balázs Áron beosztott diplomata (kulturális ügyek) nyitották meg. Mindannyian hangsúlyozták a gesztus fontosságát, amelynek köszönhetően a fényképek 30 év után visszakerültek oda, ahol eredetileg készültek, azok közé, akiket megilletnek – a brúk körébe. Ezt követte – érzelmi csúcspontként – brú nyelven elmondott kb. 10 perces beszédem, amelyben a jelen lévő brú iskolások-kollégisták számára az anyanyelv és a saját kultúra megőrzésének fontosságát hangsúlyoztam. Végül a Vietnámban kulturális eseményeken (így Hanoiban és Khe Sanh-ban is) szokásos szalagátvágás (LI. színes kép) és virágajándék után a kiállítás és a könyv bemutatása, dedikáció és fényképezkedés zárta a megnyitót.

A három kiállítás szakmai és közönségsikerét a megnyitón résztvevők magas (politikai) beosztásán és nagy számán, illetve a szóbeli visszajelzéseken túl többek között az is bizonyítja, hogy beszámolt róla a vietnámi állami televízió (https://www.youtube.com/watch?v=kALHzAJND4I); hogy Saigonban 1 órás tv-talkshow-t készítettek velem; hogy 30 perces interjút adtam a *Viet Nam News* számára, illetve hogy számos sajtóorgánumban jelent róla meg rövidebb-hosszabb tudósítás.[4]

[4] – https://vtv.vn/van-hoa-giai-tri/trien-lam-van-hoa-nguoi-bru-van-kieu-tai-ha-noi-20181013144926699.htm
– http://www.daibieunhandan.vn/ONA_BDT/NewsPrint.aspx?newsId=411848

A legbüszkébb talán mégis a Vietnam Museum of Ethnology ma már nyugdíjas alapító igazgatójának, Nguyễn Văn Huy-nek a Facebook-bejegyzésére vagyok: „Ez egy csodálatos etnográfiai kutatás. A képek lenyűgöző részletességgel mutatják be a valóságot. A bemutatottak közül sok szokás [eddig] még nem volt ismert. [De] Ha belegondolunk, ez szomorú. A vietnámi etnográfusok nem képesek ilyen kiállításokat rendezni saját hazájukban, [nem tudják az anyagukat] ilyen elevenen bemutatni. Vajon hol [van] a hiba? Egy kiállítás, amit érdemes megnézni a VME-ben. Köszönöm Gábor professzornak!” (3. kép)

A Khe Sanh-i kiállítás külön érzelmi hozadéka volt, hogy 2018-ban, majd 2019-ben is, ha csak másfél, illetve egy nap erejéig is, de 30 év után visszatérhettem egykori terepmunkám színhelyére, Dong Cho faluba és a környékbeli falvakba. Ez ugyan sok tekintetben fájdalmas élmény volt, mert szembesülnöm kellett a teljes kultúraváltás folyamatával, sok brú barátom elhalálozásával, a vízzáró gát miatt kiszáradt valamikori folyómeder, illetve a betonút mellé áttelepített brú falvak és bennük cementházak, illetve föléjük magasodó szélkerekek (!) látványával, mégis életben találtam néhány, számomra nagyon fontos személyt. Egy év után ismét viszontláttam legkedvesebb egykori barátom, legjobb adatközlőm, szállásadó gazdám, *mpơaq* Toan özvegyét, *mpiq* Toan-t (LII. színes kép), aki – hogy változnak az idők! – a közeli határ másik oldaláról, Laoszból érkezett családostul az eseményre, a fia révén kölcsönkapott légkondicionált autón. *Mpiq* Toan-nal terepmunkám 1989-es lezárulta óta többször is találkoztunk: először 1996-ban Laoszban, közvetlenül a laoszi–vietnámi határ mellett, ahova *mpơaq* Toan 1992–1993 táján bekövetkezett halála után költözött, újra férjhez menve; 2007-ben Dél-Vietnámban, az áttelepített brúk között, Đắk Lắk tartományban végzett újabb terepmunkám során, amikor is mobiltelefonos kapcsolatfelvétel (!) után vállalkozott férjével együtt egy kb. 600 kilométeres, másfél napos útra, hogy Laoszból iránytaxin meglátogasson engem és távolra szakadt rokonait-barátait; s végül 2018 júniusában, amikor a hanoi kiállítás előkészületei közepette, 29 év után először látogattam vissza – saját költségemre – egykori terepmunkám színhelyére, Dong Cho faluba, ahova ő hozzávetőleg negyed évszázad után ugyancsak először tért vissza, immár motorbiciklin. A Khe Sanh-i

---

https://giaoducthoidai.vn/van-hoa/than-linh-to-tien-thay-cung-tin-nguong-nguoi-bruvan-kieu-trong-mat-gs-nguoi-hungary-3957281-v.html

– http://www.cadn.com.vn/news/71_196727_trung-bay-anh-ve-cuoc-song-va-tin-nguong-cua-nguoi-bru-van-kieu-o-day-truong-son.aspx

– https://baomoi.com/trung-bay-anh-ve-cuoc-song-va-tin-nguong-cua-nguoi-bru-van-kieu-o-day-truong-son/c/28160925.epi

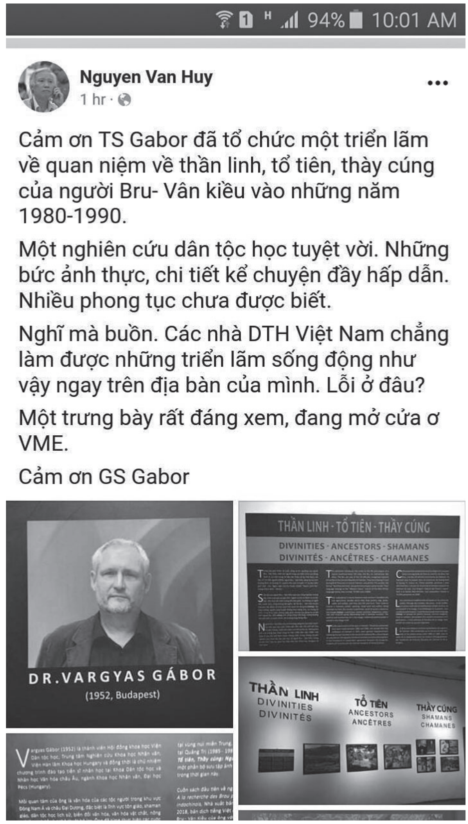
– http://vietbao.vn/The-gioi-giai-tri/Than-linh-to-tien-thay-cung-Tin-nguong-nguoi-BruVan-Kieu-trong-mat-GS-nguoi-Hungary/443957281/49/

– https://www.lecourrier.vn/une-exposition-sur-les-bru-van-kieu-a-hanoi/522125.html

– https://bvhttdl.gov.vn/hop-tac-quoc-te/-/asset_publisher/GrYCMqxyx2pI/content/dan-toc-thieu-so-viet-qua-goc-nhin-cua-nha-nhan-hoc-van-hoa-xa-hoi-hungary

kiállításmegnyitó ily módon 35 évnyi kapcsolatot koronázott meg: a tőlem kapott virágcsokrot (a brúk között nem szokás virágot adni) szégyenlősen büszke megjegyzése szerint „a házioltárán fogja örökre megőrizni”.

Egy másik nagyon közeli barátommal, a mára már nem létező Labuiq falu főnökével, *achuaih* Hương-el épp 2019-ben volt 30 éve, hogy utoljára láttuk egymást. Róla csak annyit tudtam, hogy amikor az 1990-es években a Khe Sanh környéki brúkat áttelepítették a vízzáró gát építése miatt, nem volt hajlandó elfogadni az állami ajánlatot a „kövesút” mellé való településre, és a falu aprajával-nagyjával egy távoli hegyre vonultak vissza. Most a Khe Sanh-i elöljáróság előzékenységének köszönhetően sikerült megtalálnom és meglátogatnom őket: a civilizáció a távolság ellenére is utolérte őket, áttértek protestáns hitre, katonai híradótorony magaslik a falujuk fölött. *Achuaih* Hương-el, aki magas életkora miatt mára gyakorlatilag elvesztette hallását, alig tudtunk beszélgetni, de a vietnámi sajtót bejárta az a fénykép, amikor a viszontlátás örömében megöleltem, felemeltem, s mint egy kisgyermekkel, körbe pörögtünk. (4. kép)



3. kép. A Vietnam Museum of Ethnology nyugdíjas alapító igazgatójának, Nguyễn Văn Huy-nek Facebook-bejegyzése Vargyas Gábor kiállításáról

Utoljára hagytam *mpoaq* Nghé barátomat. Ő 1989-ben az akkori Kelet-Berlinbe kísért rendőrként egy vietnámi szövőnőcsapatot, s – az MTA „kikérésnek” köszönhetően – onnan látogatott meg engem Budapesten a rendszerváltás előestéjén. Egy hónapig lakott nálam, az ISFNR budapesti konferenciájára készülve brú folklórszövegeket fordítottunk. (Az esetet részletesen megírtam, ld. e kötetben a „Terepmunka, politika, etika” című írást.) A kapcsolat azóta megszakadt közöttünk; most Khe Sanh peremén, nyomorúságos bádogviskóban találtam rá, a társadalmi-kulturális változás nyilvánvaló veszteseként. Sovány vigasz számomra, hogy a kiállítás megnyitóján részt vett, s a katalógust és könyvemet nagy érdeklődéssel forgatta. (5. kép)



18 PHÓNG SỰ - KÝ SỰ THỨ SÁU 12-4-2019 tuổi trẻ

nguyenquocviet@tuoitre.com.vn

Cuộc trở về của giáo sư Gábor

Ông Gábor chụp cảnh bản Dông Chò năm 1989 Ảnh: QUỐC NAM chụp lại

Ông Gábor (trái) ôm chầm già làng như bạn thân lâu ngày gặp lại Ảnh: TRỌNG LÊ

30 năm trôi qua, nhưng với giáo sư Vargyas Gábor - nhà nghiên cứu dân tộc học người Hungary - mới như hôm qua. Ông bước vào ngôi nhà truyền thống người Bru - Vân Kiều ở huyện Hướng Hóa (Quảng Trị) thân thuộc như người nhà.

Món quà của ông Gábor

Lần trở về này, ông Gábor mang theo gần 200 bức ảnh in trên 75 tấm panô về văn hóa người Vân Kiều mà 30 năm trước ông đã chụp, để trưng bày tại nhà sinh hoạt cộng đồng người Vân Kiều ở Hướng Hóa. Ông tặng luôn cho huyện bộ ảnh cùng cuốn sách *Bất chấp định mệnh* ông viết về văn hóa người Bru - Vân Kiều để lưu giữ nét văn hóa truyền thống. Ông muốn những người bạn Vân Kiều đừng bao giờ quên văn hóa của riêng mình.

Ông Balazs Aron - bí thư thứ nhất phụ trách văn hóa, giáo dục và truyền thông Đại sứ quán Hungary tại VN, nói những bức ảnh của Vargyas Gábor đã được trưng bày nhiều nơi ở Hungary: "Và cuối cùng, chúng tôi mang những bức ảnh này về đúng nơi nó thuộc về".

4. kép. A Tuổi Trẻ *c. napilap 2019. április 12-i száma, amely beszámol Vargyas Gábor látogatásáról 30 év után egykori terepmunkája színhelyén, illetve az* achuaih *Hương-el való viszontlátásról*



5. kép. Csoportkép a Khe Sanh-i kiállításmegnyitó után. Balról jobbra: Đinh Hồng Hải, Giáp Thị Minh Trang, mpơaq *Nghé, Vargyas Gábor,* mpiq *Toan és férje,* mpơaq *Achet, Balázs Áron, a hanoi Magyar Nagykövetség beosztott diplomatája (kulturális ügyek)*

Kiállításrendezési munkáimmal összhangban és vele párhuzamosan, de külön projektként futott brú tárgyú válogatott tanulmányaim vietnámi nyelvű kiadása, amelynek eredményeképp – elképesztően rövid határidő, alig egy év alatt – 2018-ban, a hanoi Magyar Nagykövetség kiadásában, a vietnámi Đông Tây (East-West Culture Company, Hanoi) gondozásában, a Nhà Xuất Bản Dân Trí könyvkiadónál (Hanoi) 1500 példányban megjelent *Dacolva az elkerülhetetlennel* című könyvem.[5] A könyv ünnepi bemutatójára 2018. október 12-én, a vele egy esemény keretében megrendezett hanoi kiállítás-megnyitón került sor. A megnyitó beszédemet követő dedikálás több mint 1 órán keresztül (!) tartott (LIII. színes kép), az akkor rendelkezésünkre álló 100 kötet az utolsó példányig elfogyott. A kötet jelentőségéről csak annyit, hogy a francia délkelet-ázsiai antropológia néhány klasszikusa, Georges Condominas és Jacques Dournes (akikkel személyes kapcsolatban voltam) után én vagyok az első modern külföldi szerző, akinek írásai vietnámi nyelven hozzáférhetők. Így a kötet – egyik méltatója szerint – témáival, szemléletmódjával és módszertanával termékenyítő hatással lehet a vietnámi néprajztudományra; nem beszélve arról, hogy hozzáférhetővé vált az immár egyre nagyobb számban kétnyelvű brúk számára is.

Itt kell megemlékeznem mindazokról a vietnámi kollégákról és barátokról, akiknek oroszlánrészük volt kiállításaim és könyvem létrejöttében és sikerében. Közöttük elsőként Giáp Thị Minh Trang-ot kell említenem: a Magyarországon nevelkedett, de már Hanoiban élő fiatal építész, egyetemi oktató hölgy, aki a napokban védi a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetemen DLA dolgozatát (2019.11.05.), könyvem fordítójaként, a kiállítási katalógus grafikai tervezőjeként, illetve a kiállítások kurátoraként egyaránt nélkülözhetetlen szerepet játszott mindkét vállalkozásban. Sokoldalú tehetségénél és szakértelménél csak lelkesedése és kitartása volt nagyobb, személyében új, igaz barátra leltem. A kötet vietnámi nyelvű szakmai lektorai Đinh Hồng Hải és Vũ Tuyết Lan voltak. Az előbbi – jelenleg a Hanoi Társadalomtudományi Egyetem kulturális antropológia docense – 2007-es féléves terepmunkánk óta legközvetlenebb szakmai munkatársam és barátom. A hatékony és gyors lektorálás mellett nélkülözhetetlen szerepe volt a kiállításrendezés során elkerülhetetlenül felmerülő technikai problémák megoldásában, illetve a vidéki hatóságokkal való kapcsolattartásban. Utóbbi sajnálatosan korán elhunyt kollégám és barátom, Vũ Đình Lợi – akivel 1985 és 1988 között végeztük együtt a terepmunkát – lánya, aki apja nyomdokaiba lépve maga is a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia Néprajzi Intézetének munkatársa, néprajzkutató. Vele közel 15 év után újult fel a kapcsolatunk, egyetlen körbe zárva három és fél évtizedes vietnámi tevékenységemet. (LIV. színes kép) Végezetül, a Đông Tây kiadó részéről a könyv szerkesztője, Nguyễn Ngoan

[5] *Bất Chấp Định Mệnh. Văn hóa và phong tục tập quán người Bru – Vân Kiều.* 434 p. + 16 színes tábla.

(„Nancy") volt az, aki lelkiismeretességből és ügyszeretetből felejthetetlen példát mutatott: ha a könyv a cenzorálástól (!) a nyelvi lektorálásig minden fordulót akadály nélkül vett, az elsősorban neki köszönhető.

A kiállításrendezéshez és a könyv megjelentetéséhez kapcsolódóan még a következő eredményekről és eseményekről tudok beszámolni: legelső utam egy konferenciaszerepléshez kapcsolódott. 2017. december 1–4. között részt vettem az International Society for Academic Research on Shamanism (ISARS) második nemzetközi konferenciáján Hanoiban („Expanding Boundaries: Ethnicity, Materiality and Spirituality"), ahol filmvetítéssel egybekötött előadást tartottam *(„Yao Prong. Feast for the helping spirit of the Bru shaman").* Tekintettel arra, hogy ezt megelőzően közel tíz évvel korábban, 2008-ban töltöttem Vietnámban hosszabb időt, újra felvettem a kapcsolatot korábbi vietnámi tudományos partnereimmel és intézményeikkel (Vietnam Museum of Ethnology, The National University, Vietnam Academy of Social Sciences). A kapcsolatújítás keretében 2017. december 7-én előadást tartottam a Vietnam Museum of Ethnologyban a brú között egykor használatban volt, veregetett faháncsból (tapa) készült ruhaviseletről, amelyhez kapcsolódóan bemutattam 2016-ban készült, 21 perces filmemet *(Faháncsruha-készítés a közép-vietnámi brúknál. Etnográfiai rekonstrukció. / Bark-cloth manufacture among the Bru of Central Vietnam. An ethnographic reconstruction).* Egy nappal később, 2017. december 8-án Hanoiban, a Department of Anthropology, School of Social Sciences and Humanities, National Universityn tartottam egy másik előadást („Feast for the Helping Spirit of the Bru Shaman"), ahol egyetemi körben mutattam be 2001-ben készült, 51 perces filmemet a sámánoltár ünnepéről *(„Yao Prong").*

2018-ban, az októberi hanoi kiállításhoz kapcsolódóan a Vietnam Museum of Ethnology Audiovizuális Laborjával együttműködve elkészítettük „Faháncsruha-készítés" c. filmem vietnámi verzióját, amelyet a kiállításokhoz kapcsolódóan azóta folyamatosan vetítenek. Ezen felül megkezdtük, de befejezni nem tudtuk, a sámánoltár ünnepéről szóló másik filmem vietnámi változatát.

2018. október 17-én az École Française d'Extrême Orient vietnámi kutatóintézetének meghívására a francia kulturális központban (l'Espace – Centre Culturel Français de Hanoi) vetített képes előadást tartottam francia nyelven „Le Riz, la Déesse du Riz et la Faucille: le pays Bru aux années 1980 (Quảng Trị)" címmel. Az előadást megelőzően az EFEO munkatársai félórás videofelvételt forgattak velem.

2019-es utolsó utam során meghívást kaptam Đà Nẵng-ba, a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia (VASS) közép-vietnámi filiáléjába, az Institute of Social Sciences for the Central Regionbe, ahol 2019. március 11-én előadást tartottam „Photoshopped ancestors" címmel.

Végezetül vietnámi nyelvű kötetem bemutatásának utolsó állomása Budapest volt, ahol a Magyarországi Vietnámi Értelmiségiek Klubjának szer-

vezésében 2019. november 17-én vetített képes előadás keretében mutattuk be a könyvet, Giáp Thị Minh Trang-gal közösen.

Mindezzel a másfél éves eseménysorozattal a hanoi Magyar Nagykövetség kezdeményezte és szponzorálta vietnámi projektem *de facto* és szimbolikusan is lezárult; hogy a kör végleg bezárult-e, csak a jövő fogja eldönteni.

• A KÖTET TANULMÁNYAINAK EREDETI MEGJELENÉSI HELYE

A brúk az időben és a térben. Kézirat.

Lent és fent: a brúk és Zomia. Őslakók-e a brúk „Zomiában”? *Ethnographia*, 2013. 124. évf. 4. sz. 487–512. – Angolul: Up” and „Down”: „Zomia” and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part I.: Are the Bru „Natives” in Zomia? *Acta Ethnographica Hungarica*, 2016. 61. évf. 1. sz. 241–258. Part II.: Fleeing the State or Desire for Modernity? Reflections on Scott and Salemink. *Acta Ethnographica,* 2017. 62. évf. 2. sz. 441–463.

Régi-új értékek, új kontextusok. Egy hegyi törzs, a brúk, a vietnami háborúban. *Ethno-Lore,* 2012. XXIX. évf. 161–185.

Két választás Vietnamban. Történelem alulnézetben. In *Docendo discimus. A 60. esztendős Kotics József köszöntése*. Szerk. Dobák Judit és R. Nagy József. (A Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék Könyvei, 13.) Miskolc, KVAT, 2020. 413–430.

Az Úr szava lemezjátszóról. Mutatvány egy brú életút interjúból. In *Aranyhíd. Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére.* Szerk. Jakab Albert Zsolt – Vajda András. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet – Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2017. 549–569.

Terepmunka és történelmi emlékezet politikai rezsimek határán. Kézirat.

Terepmunka, politika, etika. *Ethno-Lore*, 2016. XXXIII. évf. 331–351.

És a megafon megszólal… Nem menekülhetsz! Személyes jegyzetek terepmunkámról (2007). In Jakab Albert Zsolt – Kinda István (szerk.): *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum, 2015:133–161.

„A tigrisbőrös etnográfus”. *Antro-polus,* 2017. 1. sz. 158–170. Online publikáció: http://tatk.elte.hu/folyoiratok/antro-polus.

Photoshopolt ősök. *Ethnographia*, 2018. 129. évf. 3. sz. 511–540. – Angolul: Photoshopped Ancestors. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers,* Halle/Saale, No. 194. 34 p. + 26 figs.

Áttelepített ősök. Vallásos változások a közép-vietnami brúknál. Egy kutatás tanulságai. In Mód László – Simon András: *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendős Barna Gábor tiszteletére.* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár / Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis, 26.) Szeged, 2010. 330–334.

Kávéskert és rizslélek-virág. Vallásos színlelés és/vagy szimbolikus emlékezés a Đắk Lắk tartománybeli brúk között. In: Bali János – Bárth Dániel – Deáky Zita – Vámos Gabriella (szerk.): *Kövek, fák, források. Tanulmányok Mohay Tamás születésnapjára*. Budapest, ELTE BTK Néprajzi Intézet, 2019. 109–120.

A mangó és a megértés édes örömei. In Szalay Olga (szerk.): *Tükröződések.* Ünnepi tanulmánykötet Domokos Mária népzenekutató-zenetörténész tiszteletére. Budapest, L'Harmattan – Könyvpont Kiadó, 2012. 489–502.

Könyv és fényképkiállítás a brúkról Vietnamban. *Néprajzi Hírek,* 2019. sz. 44–54.

• KÉPMELLÉKLET

• A KÉPEK FORRÁSAI

Fekete-fehér fényképek

ELŐSZÓ

1. kép: Vargyas Gábor a laptop mellett
Đinh Hồng Hải felvétele Vargyas Gábor fényképezőgépével. Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Tân), 2007.04.23.

A BRÚK AZ IDŐBEN ÉS A TÉRBEN

1. kép: Közép-Vietnám és Közép-Laosz adminisztratív térképe
Horváth Zsolt munkája, 2020
2. kép: A brú-sô dialektuslánc földrajzi elhelyezkedése
Bradley, D. 1981 nyomán. Horváth Zsolt munkája, 2020
3. kép: A vietnámi brúk adminisztratív körzetekre lebontott népsűrűségi térképe a 2019-es népszámlálási adatok alapján
Horváth Zsolt munkája, 2020
4. kép: A brúk lakta terület térképlapja (Quảng Trị, The District of Thành Hóa) Đồng Khánh *Leíró földrajz*ában (1886–1887)
Đồng Khánh, 295. oldal nyomán
5.a és 5.b kép: Az első ismert, brúkat ábrázoló fényképek 1902-ből, P. Macey kéziratos beszámolójához csatolva. Macey adatközlőit ábrázolják, név és lakóhely szerint megnevezett két mangkong férfit, a Se Bang Fai folyó vidékéről (szemből és profilból)
A párizsi École Française d’Extrême Orient Archívumából.
6. kép: A brúkról szóló fejezet illusztrációja Mole könyvében
Mole 1970: 37 nyomán
7. kép: A Kelet–Nyugati Gazdasági Folyosó
Horváth Zsolt munkája, 2020
1. táblázat: A brúk demográfiai megoszlása körzetenként és tartományonként
Đinh Hồng Hải munkája, 2020

„FENT" ÉS „LENT": „ZOMIA" ÉS A BRÚK. I. RÉSZ: „ŐSLAKÓK"-E A BRÚK „ZOMIÁBAN"?

1. kép: Schendel eredeti „Zomiá"-ja, ill. kiterjesztett „Zomia+"-a
Michaud 2010: 188. alapján
2. kép: A demilitarizált zóna a 17. szélességi fok mentén
https://www.google.hu/search?q=demilitarized+zone,+Vietnam&client=firefox-a&hs=UbX&rls=org.mozilla:hu:official&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ei=iOVNUsiRK4S0tAaC-4GwAw&ved=0CAkQ_AUoAQ&biw=1024&bih=669&dpr=1.25#imgrc=JN40hHcbPrBY8M
3. kép: Délkelet-Ázsia a 14. század elején
Pluvier 1995: 12. térképlap nyomán
4. kép: Délkelet-Ázsia 1850–1910 között
Pluvier 1995: 43. térképlap nyomán
5. kép: Francia-Indokína létrejötte
https://www.google.com/search?q=French+Indochina+expansion&sxsrf=APq-WBvNKxLta18Bo4e6R8xIikRTIGZXIQ:1644175584203&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwit7JOt5-v1AhW1wQIHHY1ZDzMQ_AUoAXoECAEQAw&biw=1920&bih=937&dpr=1#imgrc=Kp83VvSgRgGuaM
6. kép: A brúk áttelepítése 1972. április–májusában
Nguyễn Trắc Dĩ é. n. [1972]: 74. alapján
Horváth Zsolt munkája, 2020.

„FENT" ÉS „LENT": „ZOMIA" ÉS A BRÚK. II. RÉSZ: VISSZAHÚZÓDÁS AZ ÁLLAM ELŐL VAGY „MODERNITÁS IRÁNTI VÁGY"? REFLEXIÓ SCOTT ÉS SALEMINK ÍRÁSAIRA

1. kép: Jules François Harmand előtt térdeplő „bennszülöttek" a Sé Không Khâm partján, Muong Phine közelében
Harmand, 1879–80: 293 nyomán
2. kép: Hồ Chí Minh levele 1946-ból a [Dél-]Vietnámi Nemzeti Kisebbségek Kongresszusának Pleiku-ban tanácskozó képviselőihez
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.28.

KÉT VÁLASZTÁS VIETNÁMBAN. TÖRTÉNELEM ALULNÉZETBEN

1. kép: A genfi konferencia, 1954
https://www.google.com/search?q=Geneva+accords&sxsrf=APq-WBt559jtONR7WLOwsdaRbPD1zMjSPA:1645912836593&tbm=isch&source=iu&ictx=1&vet=1&fir=QSxNQgKRbBNj7M%252C-

g3D28XC9ZgIjM%252C_%253Bj-WXXG1YraDZQM%252Cfk_h2OL9--mHgM%252C_%253BdGgo7g8bZtU0SM%252CJkPCBBAOIEzVBM%252C_%253BPIsu9t-zXj-S8M%252CuSZ8lktjKdymDM%252C_&usg=AI4_-kTi6z6Be4upqtL0yXvja8CKbTdojw&-sa=X&ved=2ahUKEwjF49KPr572AhWSzYsKHVDaBscQ_h16BAgtEAE#imgrc=j-WXXG1YraDZQM

2.a kép: Bảo Đại császár vietnámi módra öltözve
https://hu.wikipedia.org/wiki/B%E1%BA%A3o_%C4%90%E1%BA%A1i_vietn%C3%A1mi_cs%C3%A1sz%C3%A1r

2.b kép: Bảo Đại császár európai ruhában
https://alphahistory.com/vietnamwar/bao-dai/

3. kép: Ngô Đình Diệm miniszterelnök, később államelnök
https://en.wikipedia.org/wiki/1955_State_of_Vietnam_referendum#/media/File:Ngo_Dinh_Diem_-_Thumbnail_-_ARC_542189.png

4. kép: Bảo Đại mint a Vietnámi Demokratikus Köztársaság „legfőbb tanácsadója", Hồ Chí Minh társaságában, 1946. június 1.
https://nghiencuulichsu.com/2018/12/11/su-kien-vua-bao-dai-thoai-vi-y-nghia-doi-voi-cach-mang-thang-tam-va-lich-su-viet-nam/

5. kép: Bảo Đại a *Paris Match* 1953. szept. 5–12-i címlapján (No. 233)
https://www.elle.vn/the-gioi-van-hoa/cuoc-doi-va-tinh-su-vua-bao-dai

6.a kép: Bảo Đại felesége és legkedvesebb szeretői
https://blogradio.vn/vi-sao-hoang-de-bao-dai-va-hoang-hau-nam-phuong-khong-the-cung-nhau-suot-kiep-md9192.html

6.b kép: Bảo Đại néhány további szeretője
https://blogradio.vn/vi-sao-hoang-de-bao-dai-va-hoang-hau-nam-phuong-khong-the-cung-nhau-suot-kiep-md9192.html

7. kép: Albert Hirschfeld (1903–2003) amerikai karikaturista rajza (1947) a Hong Kong-i száműzetésben élő, de hedonista örömöknek hódoló Bảo Đại császárról
https://www.google.com/search?q=Herblock+on+bao+dai&sxs-rf=APq-WBvjqFhnunFwrp8Earcwmvz0Pc8lgQ:1645960304325&tb-m=isch&source=iu&ictx=1&vet=1&fir=a8fDFck39eKVBM%252CH-0CJ3U0cLlP00M%252C_%253BEriTm7RVeHdMAM%252CxLPif-mauHyReRM%252C_%253B8L-4y1_JsE-m8M%252CH0CJ3U-0cLlP00M%252C_%253BtRfXQMzfkxk8kM%252CR9_FAadgM-q8WEM%252C_%253BtszGdKF0jA9cwM%252Cif5DWdS3ZN-p7yM%252C_%253BFFEmFg0jhra40M%252Cc5zkrUvgLiDz-8M%252C_%253BDWYcwMmivRNkFM%252Cgv8vk8pAXXg7VM%2-52C_%253Bfavmf5DBu_-x6M%252CR9_FAadgMq8WEM%252C_%253B-jQPmdjO1J_h-OM%252CH0CJ3U0cLlP00M%252C_%253B3_Bhk-KibiC2f1M%252ClU30xSyM91q7XM%252C_&usg=AI4_-kSnU8X-nGBSN0aIOvyEVWvncA8KKIQ&sa=X&ved=2ahUKEwi1moP635_2Ah-VRiv0HHTLVBCAQ9QF6BAgIEAE#imgrc=EriTm7RVeHdMAM

8. kép: Herbert Lawrence Block, alias „Herblock” (1909–2001) amerikai karikaturista és háromszoros Pulitzer-díjas újságíró karikatúrája a francia Riviérán „államügyekkel” foglalkozó Bảo Đại császárról
https://www.google.com/search?q=Herblock+on+bao+dai&sxs-
rf=APq-WBvjqFhnunFwrp8Earcwmvz0Pc8lgQ:1645960304325&tb-
m=isch&source=iu&ictx=1&vet=1&fir=a8fDFck39eKVBM%252CH-
0CJ3U0cLlP00M%252C_%253BEriTm7RVeHdMAM%252CxLPif-
mauHyReRM%252C_%253B8L-4y1_JsE-m8M%252CH0CJ3U-
0cLlP00M%252C_%253BtRfXQMzfkxk8kM%252CR9_FAadgM-
q8WEM%252C_%253BtszGdKF0jA9cwM%252Cif5DWdS3ZN-
p7yM%252C_%253BFFEmFg0jhra40M%252Cc5zkrUvgLiDz-
8M%252C_%253BDWYcwMmivRNkFM%252Cgv8vk8pAXXg7VM%2-
52C_%253Bfavmf5DBu_-x6M%252CR9_FAadgM-
q8WEM%252C_%253BjQPmdjO1J_h-OM%252CH0CJ3U0cLl-
P00M%252C_%253B3_BhkKibiC2f1M%252ClU30xSyM91q7X-
M%252C_&usg=AI4_-kSnU8XnGBSN0aIOvyEVWvncA8KKIQ&sa=X-
&ved=2ahUKEwi1moP635_2AhVRiv0HHTLVBCAQ9QF6BAg-
IEAE#imgrc=a8fDFck39eKVBM

9. kép: Bảo Đại ellenes hangulat a Nemzetgyűlésben, Saigon, 1955. Az előtérben a császár bekeretezett portréja a földön
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/51/903aafd6079a3ed1_landing.jpg

10. kép: Tüntetés a távol lévő Bảo Đại ellen, 1955. május 19.
https://www.flickr.com/photos/13476480@N07/5134695918/

11. kép: Ngô Đình Diệm államelnökségéről megemlékező bélyeg. A kibocsátás dátuma: 1961. április 29.
https://colnect.com/en/stamps/stamp/449960-President_Ngo_Dinh_Diem-Ngo_Dinh_Diems_Presidency-Vietnam_South

12. kép: Ngô Đình Diệm miniszterelnök Bảo Đại lemondatására szavaz
https://en.wikipedia.org/wiki/1955_State_of_Vietnam_referendum#/media/File:Diem-voting.jpg

13. kép: A referendum eredménye kifüggesztve a saigoni Városháza épületén
https://en.wikipedia.org/wiki/1955_State_of_Vietnam_referendum#/media/File:1955-referendum-tally.jpg

14. kép: A Vietnámi Köztársaság kikiáltása. Saigon, 1955. október 29.
https://www.flickr.com/photos/13476480@N07/5134099045/

AZ ÚR SZAVA LEMEZJÁTSZÓRÓL. HITTÉRÍTÉS ÉS LOKÁLIS REFLEXIÓK

1. kép: A Demilitarizált Zónát és környékét ábrázoló térkép
https://www.google.hu/search?q=DMZ+Vietnam&client=firefox-b-ab&tbm=isch&imgil=u5JntHK-CQamnM%253A%253B6DgV8GnLCtef1M%253Bhttp%25253A%25252F%25252Fen.vietnámitasenmadrid.com%25252Fvinh-moc-tunnels-dmz.html&source=iu&pf=m&fir=u5JntHK-CQamnM%253A%252C6DgV8GnLCtef1M%252C_&usg=__cUNd3Lf-A98v2Ac34FojdoG0X9M%3D&biw=1920&bih=945&ved=0ahUKEwiWy66wm9HSAhUCVywKHRqCAPsQyjcIQA&ei=IGDFWJa7LYKusQGahILYDw#imgrc=u5JntHK-CQamnM:

2. kép: Fénykép a Miller házaspárról, egyik gyermekükkel. A kép valamikor 1962 és 1968 között készülhetett.
Magántulajdon. A szerző felvétele, 2007

3–4. kép: Egérrágta papírlap, amelyen a Miller család tagjait ábrázoló fényképek vannak. Hátoldalán kézírással, brú nyelvre átírva a személynevek
Magántulajdon. A szerző felvétele, 2007

5–6. kép: C. Miller és Nũan *Brũ – Việt – Anh. Bru language lessons* c. nyelvkönyvének (Saigon, 1974) borítója és egy oldala
Magántulajdon. A szerző felvétele, 2007

7. kép: Az Ótestamentum első könyvének (Genezis) *mpaq* Than és Millerék által készített első, gépírásos fordítása: *Tâm saráq tễ dâu yiang Sursĩ tễng paloŏng cutễq*
Magántulajdon. A szerző felvétele, 2007

8. kép: Az első brú zsoltároskönyv *(saráq ũat)* egy oldala
Magántulajdon. A szerző felvétele, 2007

9. kép: A Hiến Lương híd a Bến Hải folyó felett.
https://www.google.hu/search?q=Hien+Luong+bridge&client=firefox-b-ab&tbm=isch&imgil=4XvW-yo-KaY1GM%253A%253Birktz2nyJjHptM%253Bhttp%25253A%25252F%25252Fhueprivatecars.com%25252Fhien-luong-bridge-ben-hai-river%25252F&source=iu&pf=m&fir=4XvW-yo-KaY1GM%253A%252Cirktz2nyJjHptM%252C_&usg=__PDcmXcz7iZ0zUNRV2v45T288p2A%3D&biw=1920&bih=945&ved=0ahUKEwiHrIfHn9HSAhXIWxQKHaePDXkQyjcINw&ei=gmTFWIfjBMi3UaeftsgH#imgdii=KlNcxqgHKtv1SM:&imgrc=CPtk6jRF7ge3UM:

TEREPMUNKA ÉS TÖRTÉNELMI EMLÉKEZET POLITIKAI REZSIMEK HATÁRÁN

1. kép: Papírcetli, rajta Vũ Đình Lợi kollégámmal folytatott „beszélgetésem"
A szerző tulajdona

TEREPMUNKA, POLITIKA, ETIKA

1.a kép: A washingtoni hadügyminisztérium POW/MIA Current Operations Center elemzőjének, Dave Rosenaunak Vargyas Gáborhoz írt faxa 2000. április 11-én
A szerző tulajdona
1.b kép: Vargyas Gábor 2000. április 16-i válasza Dave Rosenaunak
A szerző tulajdona
2. kép: Csoportkép: Vargyas Gábor és Xalo falu lakossága. Vũ Đình Lợi felvétele (?) Vargyas Gábor fényképezőgépével, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Xalo falu, 1986.10.05.
3. kép: Vargyas Gábor, három férfival, kezében egy kisgyermekkel. Vũ Đình Lợi felvétele (?), Vargyas Gábor fényképezőgépével, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Hoong falu, 1986.10.07.
4. kép: Vargyas Gábor egy csoport brú kislánnyal. Vũ Đình Lợi felvétele (?), Vargyas Gábor fényképezőgépével, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Hoong falu, 1986.10.07.
5. kép: Vargyas Gábor egy csoport *ta'owai* (alternatív szerelmi dal) énekessel Vũ Đình Lợi felvétele (?) Vargyas Gábor fényképezőgépével, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Xalo falu, 1986.10.13.
6. kép: A National League of Families of American Prisoners and Missing in Southeast Asia logója
https://www.google.com/search?q=pow/mia+emblem&sxsrf=APq-WB-sC3_YCAfvrTwRDtq5V9A6WRqsDng:1644337645523&tbm=isch&source=iu&ictx=1&vet=1&fir=JC7UlI3IRWQ5FM%252CbdIDX4wMFuT1ZM%252C_%253B_6V4wPytiM_yBM%252CapxzGr6wso8UuM%252C_%253BtyZc8zwTQxuV3M%252Ca66ZmHq89uZ_bM%252C_%253BId1orwJF9Ea-cM%252CxNQnx8qgyuniWM%252C_%253BJ0PAK5-mdPANPM%252CTtWHLbmsp5TWwM%252C_%253B6FWcLwW9VvkmPM%252C7BQ1eJ5XeU4_dM%252C_%253B0cdRQ5VrNzEj3M%252CvkJ3bvocB7c1hM%252C_%253BMEpbYSryjPvMIM%252CkaR2HG-Ii68CnM%252C_%253Bl0-7F9oi7qUZ3M%252COF71fzA86dIVzM%252C_%253B3coO5Ty6Gdj3TM%252ChsQzyioRp_E57M%252C_%253BCD23tn9z7XMsiM%252CxNQnx8qgyuniWM%252C_%253BihU_oPmxLONh5M%252CfZ7P6PzZcLU_

GM%252C_%253B6VL7vhgjyOPDLM%252CkaR2HG-Ii68C-nM%252C_%253B8hX0chLiM7smPM%252CKNYv0qVv7T-lOUM%252C_%253BqbyFCtaJGl3hYM%252CxUJPsUcEcPy-8CM%252C_%253B2wo9XBsy0Ywt6M%252CkbgbgK4VHNk-59M%252C_&usg=AI4_-kR2YUdojyIk98RFxO2Jplf7zhU2pg&sa=X-&ved=2ahUKEwiLtIGKw_D1AhWG_6QKHRo0BycQ9QF6BAgDE-AE&biw=1920&bih=937&dpr=1#imgrc=JC7UlI3IRWQ5FM

7. kép: A Fehér Ház az amerikai zászló mellett a Liga zászlójával is fellobogózott homlokzata.
https://www.pow-miafamilies.org/

8. kép: Ho Van Nghe (brú nevén *mpoaq* Nghe) Vargyas Gáborral a brú folklórszövegek lejegyzése közben, az ISFNR budapesti konferenciájára készülve.
Ismeretlen fényképész felvétele, Budapest, 1989. május–június

9. kép: Részlet a sámánfejdíszről.
A szerző felvétele, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Xalo falu, 1986.10.15.

10. kép: A szerző számára készített sámánfejdísz rajza.
Pillár Éva munkája, 1994

11. kép: Amerikai „dögcédula”.
https://en.wikipedia.org/wiki/Dog_tag#/media/File:US_Dog_Tag_with_Surname,_First_name,_Social_Security_number,_Blood_type,_Religion.jpg

ÉS A MEGAFON MEGSZÓLAL… NEM MENEKÜLHETSZ! SZEMÉLYES JEGYZETEK TEREPMUNKÁMRÓL (2007)

1. kép: Megbeszélés a pártirodán.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.20.

2. kép: A hangár, ahol laktunk.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.21.

3. kép: Hegyvidéki stílusú ház.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.21.

4. kép: A konyha és a ciszterna.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.21.

5. kép: A nagymama és a lányok háza.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.20.

6. kép: Víkendház a halastónál.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.22.

7. kép: Az épülő új ház.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.13.

8. kép: Mosogatásra váró edények.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.13.

9. kép: Motormosás a konyha előtt.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.08.
10. kép: Asztalosműhely az ablakunk előtt.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.14.
11. kép: Az asztalos csiszoló-maró géppel dolgozik.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.10.
12. kép: Családi tv-nézés ebéd közben.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.27.
13. kép: Đinh Hồng Hải magnóra veszi a kezében tartott kabóca hangját.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.10.
14. kép: Hangszóró.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.30.

A „TIGRISBŐRÖS ETNOGRÁFUS”

1. kép: A tigriscsontok elföldelése.
A szerző felvétele, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Hoong és Xalo falvak határában, 1988.02.27.

PHOTOSHOPOLT ŐSÖK

1. kép: *Mpơaq* Yon régi típusú szerelmes énekeket énekel magnóba.
A szerző felvétele, Quảng Trị, Hướng Linh, Hoong falu, 1986
2. kép: *Mpơaq* Yon sámánsegédként az idioglott bambusznádsípot fújja.
A szerző felvétele, Quảng Trị, Hướng Linh, Hoong falu, 1985
3. kép: *Mpơaq* Thao „kb. 1 éve” elhunyt feleségének fényképe az ősoltáron. A fénykép előtt áldozati ajándékok.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Tân), 2007.04.24.
4. kép: Őstábla *(bài vị).*
https://www.google.com/search?q=ancestor+tablet+vietnam&tbm=isch&ved=2ahUKEwiwm-P35Y32AhXs2OAKHdUrCysQ2-CegQIABAA&oq=ancestor+tablet+vietnam&gs_lcp=CgNpbWcQAzoHCCMQ7wMQJzoECAAQEzoICAAQBxAeEBM6BggAEB4QEzoICAAQBRAeEBNQzQZYwg5g5RBoAHAAeACAAXiIAc4GkgEDOC4xmAEAoAEBqgELZ3dzLXdpei1pbWfAAQE&sclient=img&ei=y-vIRYrCOOOyxgwfV16zYAg&bih=937&biw=1920#imgrc=McpKqTrlh1PH1M
5. kép: Őstábla Ea Hiu buddhista pagodájának az oltárán. Mögötte az új elhunytak neve, valamint születési és halálozási évük modern írással feljegyezve, továbbá fényképük.

A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.08.26.

6. kép: Ea Hiu Népi Bizottsága elnöke, Ai Khoi elhunyt anyjának kézzel rajzolt képe *(truyền thần)* a ház egyik oszlopán
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Hoá), 2006.11.16.

7. kép: Egy özvegyasszony, *mpiq* Kưm házának belseje. A falon Hồ Chí Minh-nek a hegyi nemzetiségek konferenciájához írott levele (1946. április 19.) plakáton, mellette elhunyt férje, *mpơaq* Kưm, valamint égetéses-irtás-készítés közben maláriában elhunyt fia fényképe. A másik oldalon, a tv mögött ugyancsak a fiú képe. Minden kép fölött egy-egy CD-lemez, díszítésként
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Tân), 2007.04.29.

8. kép: A ház gazdája, *mpơaq* Kẽng elhunyt testvérbátyjának a fényképe, alatta – a falra akasztva – laposgong
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Ta Rầu), 2007.04.28.

9. kép: Ld. a 7. számú képet. A TV fölötti kép az elhunyt fiúról
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Tân), 2007.04.29.

10. kép: Az Ea Hiu-beli földműves szervezet elnökének, *mpơaq* Bay-nak a háza. A falon felesége 2-3 évvel korábban készült, montírozott képe
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Án), 2007.05.02.

11. kép: *Mpơaq* Thao fiának és menyének esküvői fotója „vietnámi" viseletben
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Tân), 2007.09.03.

12. kép: A színes XV. képen és a 11. képen látható menyasszony, *mpơaq* Thao menye, hétköznapi munkaruhában, saját fényképei alatt
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Tân), 2007.09.03.

13. kép: Az *achuaih* Be/ông Hômról készült fotó a ház szakrális oszlopán
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Hoá), 2007.04.30.

14. kép: Egy brú sír az Ea Hiu-beli temetőben: *mpơaq* Lan sírja, rajta az elhunyt színes, montírozott arcképe
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.20.

15. kép: Az Ea Hiu-beli földműves szervezet elnökének, *mpơaq* Bay-nak a háza: apjának és anyjának, valamint vízbe fulladt unokájának a fényképe az ősoltáron. A képek előtt banán és füstölő, áldozati ajándékképpen
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Án), 2007.05.02.

16. kép: Házigazdám, Sam Ly, új házának avatója alkalmából az ablaknál állva mobiltelefonozik
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.08.18.

17. kép: Sam Ly vietnámi típusú új háza
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.08.18.
18. kép: Sam Ly vietnámi típusú ősoltára a régi betonhangár-házban. Rajta elhunyt apja – személyiigazolvány-fotó alapján rajzolt – arcképe *(truyền thần)* és áldozati ajándékok, pénz
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.06.17.
19. kép: A Sam Ly új házában feltett, régi típusú, de modernizált brú házioltárok sora.
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.08.18.
20. kép: Sam Ly anyja, *ayơaq* Thaq
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.04.24.
21. kép: Sam Ly elhunyt apjának – személyiigazolvány-fotó alapján rajzolt – arcképe *(truyền thần)*
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.07.04.
22. kép: Sam Ly elhunyt apjának megőrzött személyi igazolványa, ami alapján a rajz készült
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.07.04.
23. kép: Sam Ly anyjának, *ayơaq* Thaq-nak a személyi igazolványa
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.07.04.
24. kép: A Fujifilm-üzlet Buôn Ma Thuột városközpontjában, ahol a photoshopolásos képmanipulációt végigdokumentáltuk
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
25. kép: Az üzlet belseje, a dolgozó alkalmazottakkal és a várakozó kliensekkel
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
26. kép: A Sam Ly elhunyt apjáról készült rajz Photoshopban: a fejet körülrajzolták, hogy kivágják
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
27. kép: *Ayơaq* Thaq, Sam Ly anyjának személyi igazolvány-fényképe Photoshopban: a kép retusálása
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
28. kép: A Sam Ly elhunyt apjáról készült rajz és személyi igazolványa, rajta a rajz alapjául szolgáló fotó, több rétegben egymásra montírozva, Photoshopban
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
29. kép: A montírozás folyamata: a Sam Ly elhunyt apját ábrázoló rajz kivágva, egy „konyhakész" öltözet mellett, illetve az abba való behelyezés első pillanatai
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
30. kép: *Ayơaq* Thaq kiretusált fényképe, a számára kiválasztott „konyhakész" háttérrel, amelyen egy vietnámi öregasszony képe látható, asztal mellett ülve
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.

31. kép: A montírozás folyamata: *ayơaq* Thaq fényképe „úton” az előképül szolgáló vietnámi asszony arca felé
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
32. kép: Előre gyártott képsor 24 fényképpel: férfiruhák és pózok (második változat); köztük amerikai egyetemi diplomaátadó ünnepségeken szokásos tóga, hozzá szögletes kalap
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
33. kép: Előre gyártott képsor 24 fényképpel: női ruhák és pózok
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
34. kép: Előre gyártott kép 70 éves nő születésnapjára, vietnámi viseletben, európai környezetben
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
35. kép: Előre gyártott képsor 24 fényképpel: kitüntetések
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
36. kép: Előre gyártott képsor 24 fényképpel: férfiak és nők külön-külön, illetve kettesben (házaspárok számára) európai és vietnámi környezetekben
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
37. kép: Előre gyártott képsor 24 fényképpel: férfiak és nők külön-külön, illetve kettesben (házaspárok számára) európai és vietnámi környezetekben (második változat)
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
38. kép: A Fujifilm-bolt alkalmazottja *ayơaq* Thaq „vietnámizált” fényképével
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
39. kép: Sam Ly apjának „városiasított” fényképét átlátszó műanyag fóliával fedik le
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.
40. kép: Sam Ly apjának új „ősfényképe”
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.07.23.
41. kép: *Ayơaq* Thaq jövendőbeli „ősfényképe”
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.07.23.

ÁTTELEPÍTETT ŐSÖK. VALLÁSOS VÁLTOZÁSOK A KÖZÉP-VIETNÁMI BRÚKNÁL. EGY KUTATÁS TANULSÁGAI

1. kép: Szántás csettegővel az elárasztott nedvesrizs-földön
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.03.
2. kép: Cséplés forgódobos cséplőgéppel
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.09.01.
3. kép: Aratás sarlóval
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.09.01.
4. kép: A cséplőgép körül és a nedvesrizs-földön dolgozó emberek
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.09.01.

5. kép: A kávéfelvásárló ügynökség központja Ea Hiu-ban
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.23.
6. kép: Az aratás végén a rizsföldön elvégzett hálaadó szertartásról hazatérő férfi, kezében néhány rizskalásszal
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.09.01.
7. kép: A protestáns templom épülete Ea Hiu-ban
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.29.
8. kép: Zsoltáréneklés a templomban
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.26.
9. kép: A lelkész, áldásosztásra emelt kézzel
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.26.
10. kép: Szeretetlakoma a templomban istentisztelet után
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.26.
11. kép: A másodlagos temetkezési ünnepeken használt szimbolikus fakoporsók a „vashalottak" számára, a hagyományosan faragott-festett, de már téglával kifalazott sírépületben
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.24.
12. kép: A halott közeli rokonsága a csettegőre tett koporsóval, úton a temetőbe
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.20.
13. kép: Ételáldozattal egybekötött „pihenő" a temetőbe vezető úton. A hagyományos brú időfelfogás szerint a túlvilágra vezető út több napig tart, aminek során étkezéssel egybekötött pihenőket kell tartani
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.23.
14. kép: A koporsót a vietnámiaknál szokásos, téglából-betonból kifalazott sírba teszik
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.23.
15. kép: Étel-ital, virág és más temetkezési mellékletek a sír előtt
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.23.
16. kép: A temetkezéstől számított két hétig mindennap ételt-italt visznek a halott sírjához
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.23.
17. kép: Kondoleálás pénzzel, illetve ajándékcsere a temetkezés után
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.25.

KÁVÉSKERT ÉS RIZSLÉLEK-VIRÁG. VALLÁSI SZÍNLELÉS ÉS/VAGY SZIMBOLIKUS EMLÉKEZÉS A ĐẮK LẮK TARTOMÁNYBELI BRÚK KÖZÖTT

1. kép: A *(dống nsắk)* maradványai a kávéskertben, a kókuszpálma tövében
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.30.
2. kép: A learatott zöldbab cséplése botokkal, zsákokban
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.10.

3. kép: Táró és zöldbabpalánták az „irtásföldön”
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.09.01.
4. kép: Táró és kukorica az „irtásföldön”
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.16.
5. kép: Táró, papaya és jackfruit az „irtásföldön”. A jackfruit-fa előtt a fáról levágott és száradni ott hagyott ágak a WC-hez vezető ösvényen
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.22.

A MANGÓ ÉS A MEGÉRTÉS ÉDES ÖRÖMEI. EGY GYÖNGYSZEM A BRÚ BESZÉDETNOGRÁFIA KINCSESTÁRÁBÓL

1. kép: A mangó termésének botanikai rajza

KÖNYV ÉS FÉNYKÉPKIÁLLÍTÁS A BRÚKRÓL – VIETNÁMBAN (2018–2019)

1. kép: A Vietnam Museum of Ethnology főbejárata, Hanoi
A szerző felvétele, Hanoi, 2018.10.12.
2. kép: A hanoi kiállítás megnyitója: *(balról jobbra)* Őry Csaba nagykövet, Phạm Văn Đức, a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia alelnöke, Vargyas Gábor és *Võ Quang Trọng, a Múzeum igazgatója*
Magyarország Nagykövetsége Hanoi felvétele, Hanoi, 2018.10.12.
3. kép: A Vietnam Museum of Ethnology nyugdíjas alapító igazgatójának, Nguyễn Văn Huy-nek Facebook-bejegyzése Vargyas Gábor kiállításáról
4. kép: A *Tuổi Trẻ* c. napilap 2019. április 12-i száma, amely beszámol Vargyas Gábor látogatásáról 30 év után egykori terepmunkája színhelyén, illetve az *achuaih* Hương-el való viszontlátásról
5. kép: Csoportkép a Khe Sanh-i kiállításnyitó után: *(balról jobbra)* Đinh Hồng Hải, Giáp Thị Minh Trang, *mpơaq* Nghé, Vargyas Gábor, *mpiq* Toan és férje, *mpơaq* Achet, Balázs Áron, a hanoi Magyar Nagykövetség beosztott diplomatája (kulturális ügyek)
Ismeretlen fényképész felvétele Vargyas Gábor fényképezőgépével, Khe Sanh, 2019.03.07.

A sorozat eddig megjelent kötetei

Színes fényképek

I. kép: Brú sámánfejdísz, rajta egy amerikai katona dögcédulája
A szerző felvétele, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Xalo falu, 1986.10.15.

II. kép: A sámánfejdísz ágai kiterítve: jól látható a dögcédula az attribútumok között
A szerző felvétele, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Xalo falu, 1986.10.15.

III. kép: A járásközpont épülete
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2067.11.16.

IV. kép: Zenés reggeli torna az iskolában
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.27.

V. kép: A járási propagandairoda és benne a rádióközpont
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.04.

VI. kép: Faluhatárt elválasztó „diadalkapu"
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.24.

VII. kép: Kilátás esőben az új házból
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.25.

VIII. kép: Az új ház
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.14.

IX. kép: Átköltöztünk az új házba
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.14.

X. kép: *Mpơaq* Tinh és *mpơaq* Xanh a lelőtt tigrissel
A szerző felvétele, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Xalo falu határában, 1988.02.27.

XI. kép: Áldozatbemutatás „a tigris nyomának eltüntetésére"
A szerző felvétele, Quảng Trị, Khe Sanh, Hướng Linh, Hoong falu, 1988.03.01.

XII. kép: *Mpơaq* Yon Photoshoppal manipulált képe *mpơaq* Khăm házának a falán
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, 2007.05.01.

XIII. kép: Thanh Ken, a járás brú származású mezőgazdasági elnökhelyettesének házában az ősoltár, rajta apja és anyja fényképe
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Buon Jat A.), 2007.04.26.

XIV. kép: Vietnámi típusú ősoltár *mpơaq* Vinh házában, rajta apjának és anyjának a fényképe. Az oltár fölött Ho Chi Minh-kép, az oltárra téve az énekelt mítoszok kíséretére szolgáló furulya, „hogy senki ne merje elvinni"
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Hoá), 2007.08.15.

XV. kép: *Mpơaq* Thao fiának és menyének esküvői fotója „brú" viseletben
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Tân), 2007.09.03.

XVI. kép: Nagytotál *achuaih* Vơai, egy sámán házában. Elöl az öregember, pipával a szájában; a háta mögött házioltárai és sámánoltárja, a falon elhunyt feleségének arcképe, vietnámi típusú ősoltáron
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Hương Hiệp), 2006.11.16.

XVII. kép: A montírozás folyamata, két perccel a kezdés után: *ayơaq* Thaq fényképe, beültetve az előképül szolgáló mintába
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.

XVIII. kép: Előre gyártott képsor 24 fényképpel: férfiruhák és pózok, például zsebre dugott kezű férfi
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.

XIX. kép: Đinh Hồng Hải, Sam Ly apjának kész, kiprintelt, „városiasított" fényképével a kezében
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Buôn Ma Thuột város, 2007.07.22.

XX. kép: *Ayơaq* Thaq, kezében a photoshopolt fényképekkel
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.07.22.

XXI. kép: Sam Ly új házának avatóján az új „ősfénykép" felszentelése: a vietnámi típusú ősoltár előtt brú állatáldozatot mutatnak be
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu (Cam Lộ), 2007.08.18.

XXII. kép: Kávéskert fává megnőtt kávécserjékkel
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.28.

XXIII. kép: Amaranthus-virág a kávéskertben
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.22.

XXIV–XXVI. képek: A „rossz halál" kiűzésének rítusa vízbe fulladt gyermek temetése után. A résztvevők egy tisztítócsatorna alatt haladnak át sorban, amelyet a sámánsegéd az engesztelésül feláldozott állat vérével öntöz. Miután mindenki áthaladt alatta, a sámán szétvágja a csatornát a kardjával – s ezzel a „rossz halált" elválasztja a megtisztított emberektől
A szerző felvételei, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.20.

XXVII. kép: A „rossz halál" kiűzésének rítusa után a sámánt motorral hazaviszik
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.23.

XXVIII. kép: Az egyedüli általam látott sír Ea Hiu (Hương Tân) temetőjében, amely hagyományos brú temetkezési koncepciókat tükröz. A faragott-festett sírépület
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.24.

XXIX. kép: Az egyedüli általam látott sír Ea Hiu (Hương Tân) temetőjében, amely hagyományos brú temetkezési koncepciókat tükröz. A faragott-festett sírépület
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.24.

XXX. kép: Egy tovább élő elképzelés: a koporsó fedelének „hermetikus" lezárása ragasztószalaggal, a halottból kiáradó „fertőzés" megakadályozására
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.06.22.
XXXI. kép: Házavatóhoz kapcsolódó áldozati szertartás a kávéskertben, a Quảng Trị tartománybeli „őshazában" maradt ősök tiszteletére
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.29.
XXXII. kép: Kávécserjék Ea Hiu-ban
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.30.
XXXIII. kép: Házavatóhoz kapcsolódó áldozati szertartás a kávéskertben, a Quảng Trị tartománybeli „őshazában" maradt ősök tiszteletére. A házigazda az áldozati állat vérével megöntözi a fa tövét
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.29.
XXXIV. kép: A házigazda, kezében a *dống nsăk*-beli áldozatoknál használt fonott, miniatűr, szimbolikus rizstálaló edénykékkel *(padiên plĩn)*. Lábánál az oltár *(prông)* maradványai
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.30.
XXXV. kép: Éretlen kávébogyók egy kávécserjén
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.28.
XXXVI. kép: A kávécserjék öntözése
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.04.30.
XXXVII. kép: Kávéskert csemetékkel és kigyomlált, megújított gödrökkel
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.22.
XXXVIII. kép: *Ayơaq* Thaq a kertben maniokot ás ki
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.05.01.
XXXIX. kép: *Ayơaq* Thaq a kiásott maniokot hátikosárban hazaviszi
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.05.01.
XL. kép: Házigazdám családja zöldbabot vet
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.05.02.
XLI. kép: Az elvetendő babszemek konzervdobozból készült „vetőkosárkában"
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.05.02.
XLII. kép: *Ayơaq* Thaq ásóbotot farag magának kukorica vetéséhez
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.01.
XLIII. kép: *Ayơaq* Thaq kukoricát vet ásóbottal
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.01.
XLIV. kép: *Ayơaq* Thaq kukoricát vet ásóbottal
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.01.
XLV. kép: A kerti „irtásföldön" vetés után előbújó zöldbabpalánták
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.09.04.
XLVI. kép: Dohány, kukorica és bazsalikom az „irtásföldön".
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.08.22.
XLVII. kép: *Ayơaq* Thaq a rizsistennő virága, az amaránt előtt a kávéskertben
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.06.

XLVIII. kép: Az amaránt virága
A szerző felvétele, Đắk Lắk, Krông Pắc, Ea Hiu, 2007.07.06.
XLIX. kép: A brú és pakoh nemzetiségek számára épített kultúrház Khe Sanh-ban
A szerző felvétele, Quảng Trị, Khe Sanh, 2019.03.04.
L. kép: A helyi néptáncegyüttes fellépése a Khe Sanh-i kiállításmegnyitón
A szerző felvétele, Quảng Trị, Khe Sanh, 2019.03.07.
LI. kép: Szalagátvágás a hanoi kiállításmegnyitó alkalmából. *Balról jobbra: Võ Quang Trọng, a Múzeum igazgatója,* Phạm Văn Đức, a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia alelnöke, Őry Csaba nagykövet és a szerző
Magyarország Nagykövetsége Hanoi felvétele, Hanoi, 2018.10.12.
LII. kép: Mpiq Toan és a szerző a Khe Sanh-i kiállítás nyitóját megelőzően mpiq Toan fényképe előtt. Đinh Hồng Hải felvétele a szerző fényképezőgépével, Quảng Trị, Khe Sanh, 2019.03.07.
LIII. kép: A szerző dedikál a hanoi kiállításmegnyitón. Mellette Giáp Thị Minh Trang. Magyarország Nagykövetsége Hanoi felvétele, Hanoi, 2018.10.12.
LIV. kép: Csoportkép a hanoi kiállításmegnyitó után. *Balról jobbra:* Giáp Thị Minh Trang, A szerző, Đinh Hồng Hải és Vũ Tuyết Lan
Ismeretlen fényképész felvétele a szerző fényképezőgépével, Hanoi, 2018.10.12.

A borító illusztrációi:

Belső előzéken: Közép-Vietnám és Közép-Laosz földrajzi térképe. Horváth Zsolt munkája, 2020

Hátsó előzéken: A brúk által lakott terület Közép-Vietnámban. Kinagyított részlet a *Vietnam Tourist Map Northern Section, 1:1.500.000* (3. kiadás, 2002) alapján. Horváth Zsolt munkája, 2016



I. kép. Brú sámánfejdísz, rajta egy amerikai katona dögcédulája



II. kép. A sámánfejdísz ágai kiterítve: jól látható a dögcédula az attribútumok között



III. kép. A járásközpont épülete



IV. kép. Zenés reggeli torna az iskolában



V. kép. A járási propagandairoda és benne a rádióközpont



VI. kép. Faluhatárt elválasztó „diadalkapu”



VII. kép. Kilátás esőben az új házból



VIII. kép. Az új ház



IX. kép. Átköltöztünk az új házba



X. kép. Mpơaq *Tinh és* mpơaq *Xanh a lelőtt tigrissel*



XI. kép. Áldozatbemutatás „a tigris nyomának eltüntetésére”



XII. kép. Mpơaq *Yon Photoshoppal manipulált képe* mpơaq *Khăm házának a falán*



XIII. kép. Thanh Ken, a járás brú származású mezőgazdasági elnökhelyettesének házában az ősoltár, rajta apja és anyja fényképe



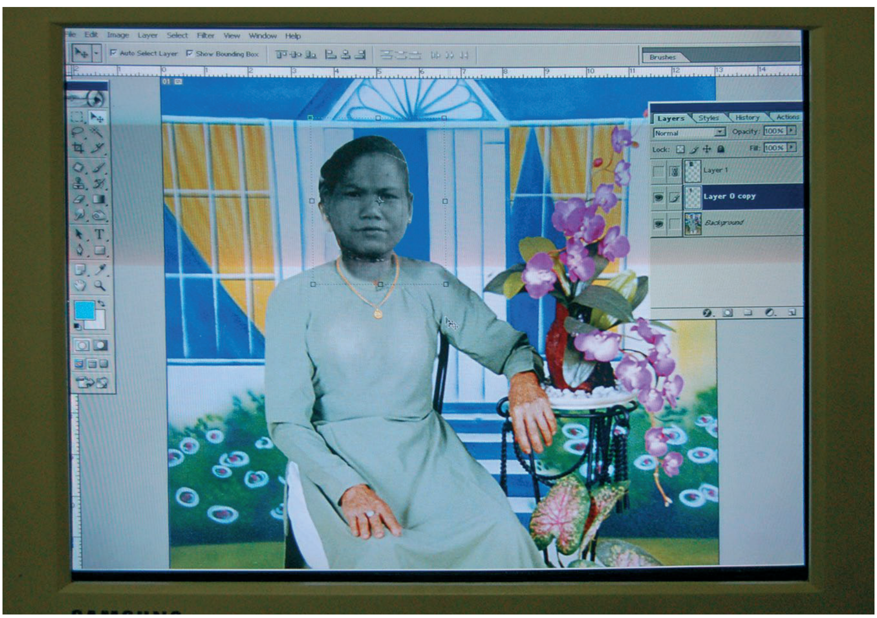
XIV. kép. Vietnámi típusú ősoltár mpơaq *Vinh házában, rajta apjának és anyjának a fényképe. Az oltár fölött Ho Chi Minh-kép, az oltárra téve az énekelt mítoszok kíséretére szolgáló furulya, „hogy senki ne merje elvinni”*



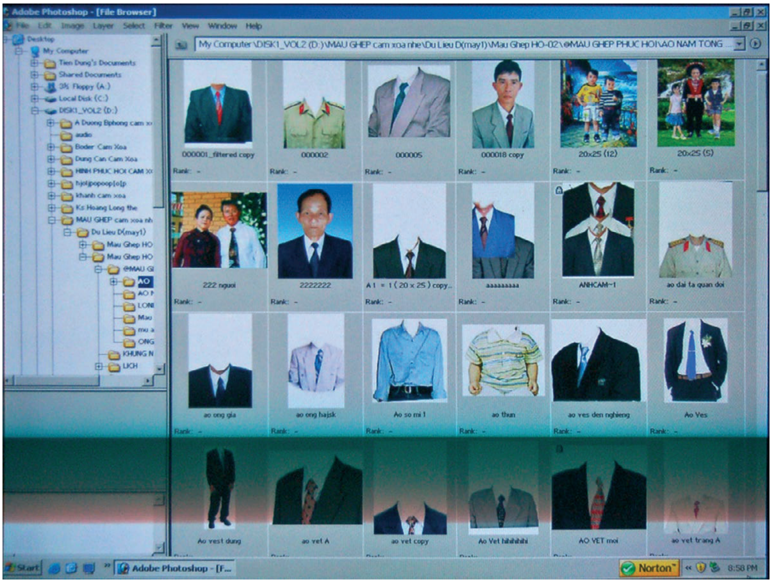
XV. kép. Mpɑaq *Thao fiának és menyének esküvői fotója „brú" viseletben*



XVI. kép. Nagytotál achuaih *Vơai, egy sámán házában. Elöl az öregember, pipával a szájában; a háta mögött házioltárai és sámánoltárja, a falon elhunyt feleségének arcképe, vietnámi típusú ősoltáron*



XVII. kép. A montírozás folyamata, két perccel a kezdés után: ayơaq *Thaq fényképe, beültetve az előképül szolgáló mintába*



XVIII. kép. Előre gyártott képsor 24 fényképpel: férfiruhák és pózok, például zsebre dugott kezű férfi



XIX. kép. Đinh Hồng Hải, Sam Ly apjának kész, kiprintelt, „városiasított” fényképével a kezében



XX. kép. Ayơaq *Thaq, kezében a photoshopolt fényképekkel*



XXI. kép. Sam Ly új házának avatóján az új „ősfénykép" felszentelése: a vietnámi típusú ősoltár előtt brú állatáldozatot mutatnak be



XXII. kép. Kávéskert fává megnőtt kávécserjékkel



XXIII. kép. Amaranthus-virág a kávéskertben



XXIV–XXV. kép



XXIV–XXVI. képek. A „rossz halál” kiűzésének rítusa vízbe fulladt gyermek temetése után. A résztvevők egy tisztítócsatorna alatt haladnak át sorban, amelyet a sámánsegéd az engesztelésül feláldozott állat vérével öntöz. Miután mindenki áthaladt alatta, a sámán szétvágja a csatornát a kardjával – s ezzel a „rossz halált” elválasztja a megtisztított emberektől



XXVI. kép



XXVII. kép. A „rossz halál" kiűzésének rítusa után a sámánt motorral hazaviszik



XXVIII. kép. Az egyedüli általam látott sír Ea Hiu (Hương Tân) temetőjében, amely hagyományos brú temetkezési koncepciókat tükröz. A faragott-festett sírépület



XXIX. kép. Részlet az előbbi sírépítményről



XXX. kép. Egy tovább élő elképzelés: a koporsó fedelének „hermetikus" lezárása ragasztószalaggal, a halottból kiáradó „fertőzés" megakadályozására



XXXI. kép. Házavatóhoz kapcsolódó áldozati szertartás a kávéskertben, a Quảng Trị tartománybeli „őshazában” maradt ősök tiszteletére



XXXII. kép. Kávécserjék Ea Hiu-ban



XXXIII. kép. Házavatóhoz kapcsolódó áldozati szertartás a kávéskertben, a Quảng Trị tartománybeli „őshazában" maradt ősök tiszteletére. A házigazda az áldozati állat vérével megöntözi a fa tövét



XXXIV. kép. A házigazda, kezében a dống nsắk-*beli áldozatoknál használt fonott, miniatűr, szimbolikus rizstálaló edénykékkel* (padiên plĩn). *Lábánál az oltár* (prông) *maradványai*



XXXV. kép. Éretlen kávébogyók egy kávécserjén



XXXVI. kép. A kávécserjék öntözése



XXXVII. kép. Kávéskert csemetékkel és kigyomlált, megújított gödrökkel



XXXVIII. kép. Ayɑaq *Thaq a kertben maniokot ás ki*



XXXIX. kép. Ayoaq *Thaq a kiásott maniokot hátikosárban hazaviszi*



XL. kép. Házigazdám családja zöldbabot vet



XLI. kép. Az elvetendő babszemek konzervdobozból készült „vetőkosárkában”



XLII. kép. Ayɑaq *Thaq ásóbotot farag magának kukorica vetéséhez*



XLIII. kép. Ayɑaq *Thaq kukoricát vet ásóbottal*



XLIV. kép. Ayơaq *Thaq kukoricát vet ásóbottal*



XLV. kép. A kerti „irtásföldön" vetés után előbújó zöldbabpalánták



XLVI. kép. Dohány, kukorica és bazsalikom az „irtásföldön”



XLVII. kép. Ayơaq *Thaq a rizsistennő virága, az amaránt előtt a kávéskertben*



XLVIII. kép. Az amaránt virága



XLIX. kép. A brú és pakoh nemzetiségek számára épített kultúrház Khe Sanh-ban



L. kép. A helyi néptáncegyüttes fellépése a Khe Sanh-i kiállításmegnyitón



LI. kép. Szalagátvágás a hanoi kiállításmegnyitó alkalmából. Balról jobbra: Võ Quang Trọng, a Múzeum igazgatója, Phạm Văn Đức, a Vietnámi Társadalomtudományi Akadémia alelnöke, Őry Csaba nagykövet és a szerző



LII. kép. Mpiq Toan és a szerző a Khe Sanh-i kiállítás nyitóját megelőzően mpiq Toan fényképe előtt



LIII. kép. A szerző dedikál a hanoi kiállításmegnyitón. Mellette Giáp Thị Minh Trang



LIV. kép. Csoportkép a hanoi kiállításmegnyitó után. Balról jobbra: Giáp Thị Minh Trang, a szerző, Đinh Hồng Hải és Vũ Tuyết Lan

A sorozat eddig megjelent kötetei

1. Sárkány Mihály: Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában
2. Louis Dumont: Bevezetés két szociálantropológiai elméletbe
3. Vászolyi Erik: Ausztrália bennszülött nyelvei
4. Émile Durkheim: A vallási élet elemi formái
5. Fehéren, feketén: Varsánytól Rititiig I-II. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére
6. Nagy Zoltán: Az őseink még hittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugani hantiknál
7. Fodor István: A bantu nyelvek
8. Vargyas Gábor: Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása
9. Arnold van Gennep: Átmeneti rítusok
10. Lugosi Győző: Rizsföldjeim határa a tenger. Államszerveződés Madagaszkáron a gyarmati uralom előtt.
11. Farkas Judit: Ardzsuna dilemmája. Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben
12. Hofer Tamás: Antropológia és/vagy néprajz. Tanulmányok két kutatási terület vitatott határvidékéről
13. Vidacs Bea: Egy szebb jövő képei. A futball a kameruni közgondolkodásban
14. Tatyjana Minnijahmetova: Az ismeretlen ismerős. Tanulmányok a baskortosztáni udmurtok vallásáról
15. Leonard Mars: Mi volt Onán bűne? Zsidó etnográfiai tanulmányok
16. Hesz Ágnes: Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában
17. Ruttkay-Miklián Eszter: Testi-lelki rokonság. A szinjai hantik rokonsági csoportjai
18. Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére
19. Kisdi Barbara: Mint a földbe hullott mag. Otthon szülés Magyarországon – egy antropológiai vizsgálat tanulságai
20. Mészáros Csaba: Tekintély és bizalom. Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben
21. Moreh Christian: Alcalái románok. Migráció és társadalmi differenciálódás
22. Társadalom és gazdaság. Sárkány Mihály válogatott szociálantropológiai és gazdasági antropológiai írásai
23. Farkas Judit: Leválni a köldökzsinórról. Ökofalvak Magyarországon
24. Sárközi Ildikó Gyöngyvér: A mártírium homályából. Sibe ősök és hősök a kínai nemzetépítés oltárán
25. Régi Tamás: Hogyan gondolkodnak a „bennszülöttek”… például a turistákról?
26. Malinowski, Bronislaw: Nemiség és elfojtás a vad társadalomban
27. Nagy Zoltán: Egy folyó több élete. Hantik és oroszok a nyugat-szibériai Vaszjugán mentén